DE GRUYTER
OLDENBOURG

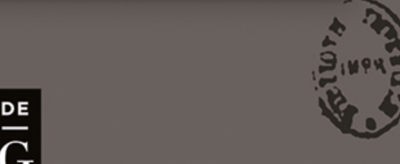
Maren Sziede, Helmut Zander (Hrsg.)

VON DER DÄMONOLOGIE ZUM UNBEWUSSTEN

DIE TRANSFORMATION DER ANTHROPOLOGIE UM 1800



OKKULTE MODERNE



Maren Sziede, Helmut Zander (Hrsg.)

Von der Dämonologie zum Unbewussten

Okkulte Moderne

Beiträge zur Nichthegemonialen Innovation

Herausgegeben von
Christian Kassung,
Sylvia Paletschek,
Erhard Schüttpelz und
Helmut Zander

Band 1

Von der Dämonologie zum Unbewussten

Die Transformation der Anthropologie um 1800

Herausgegeben von
Maren Sziede und
Helmut Zander



Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.



ISBN 978-3-11-037981-5
e-ISBN (PDF) 978-3-11-039947-9
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-039955-4

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Titelbild: Illustration aus „Théorie du monde et des êtres organisés suivant les principes de M ..., gravée par D'A" von Franz Anton Mesmer, Paris 1784. Zur Verfügung gestellt durch die Bibliothèque nationale de France. Gestaltung: Tobias Loder-Neuhold.
Logo: Joseph Imorde
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck
♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Maren Sziede, Helmut Zander

Von der Dämonologie zum Unbewussten: Die Transformation der Anthropologie um 1800

Perspektiven auf eine gesellschaftliche Innovation durch ‚nichthegemoniale' Wissensproduktion

1 Nichthegemoniale Innovation

Das Konzept der „nichthegemonialen Innovation" enthält eine große These: Innovation ereignet sich in einer Gesellschaft nicht nur in hegemonialen Institutionen oder Gruppen, sondern auch in solchen, denen man aufgrund ihrer Randständigkeit Innovationsunfähigkeit oder gar Innovationsfeindlichkeit zuschreibt. Konkret galten Aufklärern und Naturwissenschaftlern Spiritisten, Okkultisten, Magnetopathen oder Geistheiler seit dem 18. Jahrhundert als klassische Innovationverweigerer, die sich dem wissenschaftlichen Fortschritt widersetzten, sowohl im Feld der Naturwissenschaften (weil sie beispielsweise den empirischen Standards des Laborbetriebs nicht entsprachen – obwohl sie diese mit vorbereiteten), als auch hinsichtlich der Kulturwissenschaften (weil sie etwa essenzialistische Idealismen gegenüber konstruktivistischer Theoriebildung bevorzugten – derweil die positivistische Naturforschung den blinden Fleck ihrer kulturellen Relativität ignorierte). Okkultisten und „Hinterwäldler", Spiritisten und „Spökenkieker", Seher und „Besessene" konnten als Synonyme gelesen werden. Diese klassische Wahrnehmung hat dazu geführt, die Geschichtsschreibung der kulturellen „Sieger" in die wissenschaftliche Analyse zu übernehmen und die Innovationen, die von diesen nichthegemonialen Gruppen ausgingen oder ausgegangen sein könnten, a priori auszuschließen.

In dem Forschungsprojekt mit dem langen Titel „Gesellschaftliche Innovation durch ‚nichthegemoniale' Wissensproduktion. ‚Okkulte' Phänomene zwischen Mediengeschichte, Kulturtransfer und Wissenschaft, 1770 bis 1970", das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert wurde und mit diesem Band erste Ergebnisse zur Diskussion stellt, vertreten wir eine gegenläufige These: Es waren immer wieder auch nichthegemoniale Gruppen, die Innovation ermöglichten oder realisierten. Wir schließen uns damit teilweise an jüngere Forschungen an, die Esoterik, Okkultismus oder Spiritismus als Teil der Aufklärung über die Moderne lesen, beispielsweise weil sie sich in ihrem Wissen-

schaftsverständnis „moderner“ Konzepte wie des Empirismus bedienten oder „moderne“ Pluralisierungsprozesse beförderten. Allerdings greift auch die Behauptung einer schlichten Modernitätskompatibilität dieser Traditionen zu kurz: Zum einen ist „Modernität“ immer ein normatives Konzept, so dass folglich Moderne und Antimoderne ebenfalls normativ kontaminiert sind: „Modernität“ ist immer auch ein zugeschriebener Status. Zum anderen ist auch eine zugeschriebene „Modernität“ keine eindeutige Positionsbestimmung, vielmehr existiert sie in einem komplexen Interferenzraum: etwa von Teilmodernisierung, der Transformation „moderner“ Vorstellungen oder Modernisierung im Mantel des Antimodernismus, um nur exemplarisch einige Modi zu nennen. Von einer okkulten Moderne zu sprechen wird dann ebenso legitim wie die Rede von einem modernen Okkultismus. Der Antagonismus Modernität – Antimoderne wird damit nicht einfach falsch, sondern in seiner Geltungsreichweite eingeschränkt – und vor allem viel komplizierter, weil er die (wechselseitige) Zuschreibung von Modernität und ihrem Gegenteil impliziert. Aber das Ziel unseres Projekts ist es nicht, die Diskussionen über normativ imprägnierte Konzepte von Modernität weiterzutreiben, sondern hegemoniale Definitionen von Hegemonialität infrage zu stellen und die Bedeutung nichthegemonialer Gruppen als Innovationsfaktoren zu diskutieren. Es geht uns um eine dynamische Wissenschaftsgeschichte, in der Wechselbälge und Grenzgänger mehr Aufmerksamkeit erfahren, als ihnen in der hegemonialen Historiographie zugebilligt wird. In dieser Perspektive geht es uns, noch mal neu gewendet, nicht um die Aufhebung der analytischen Begriffe von (Anti-)Modernität oder von (fehlender) Hegemonie, insbesondere nicht um die Trennung, sondern um die Unterscheidung: von der Moderne und ihren Gegenentwürfen, etwa von Psychologie und Parapsychologie, von subjektiv erfahrenem und experimentell beglaubigtem Wissen, nicht zuletzt von Religion und Wissenschaft.

Zwei Begriffe sind in diesem Kontext historiographisch prekär, derjenige der Hegemonie, der nun schon mehrfach benutzt wurde, und derjenige der Innovation. Als hegemonial betrachten wir Gruppen, die politisch oder kulturell dominieren und in der Regel sich auch selbst eine hegemoniale Rolle zuweisen oder zugewiesen erhalten – und natürlich gibt es auch den Fall, dass nichthegemoniale Akteure sich selbst diese Position zuschreiben. Daraus resultiert eine Festlegung von Nicht-Hegemonialität durch hegemoniale Akteure, etwa indem sie vermeintlich deskriptive Begriffe etablieren, die aber de facto meist so stark normativ eingefärbt sind, dass sie sich analytisch nicht verwenden lassen („Sekte“, „Häresie“, „Abweichler“, „Aberglaube“ etc.). Um diesen Normierungen auszuweichen, benutzen wir das sprachlich ungelenke Begriffspaar hegemonial – nichthegemonial, wohlwissend, dass auch dieses eine asymmetrische Relation und damit ein Machtverhältnis reproduziert – aber es reduziert zumin-

dest das Ungleichgewicht. Ziel ist es demgegenüber, eine „symmetrische Geschichtsschreibung" vorzunehmen, die gesellschaftliche Wirkung nicht an ungleichen Größen- oder Machtverhältnissen misst, sondern unterstellt, dass eine weitreichende gesellschaftliche Wirkung auch ohne oder sogar gegen hegemoniale Akteure möglich ist.

Im Detail hat man in diesem Bild binärer Größen mit komplexen Beziehungen zu rechnen. So müssen unterschiedliche Hegemonien, etwa politische und kulturelle, nicht zusammenfallen, denn Hegemonie kann ebenso gut ein Produkt von egalitären Diskursen als von asymmetrischer Machtausübung sein. Auch sollte man sich hegemoniales und nichthegemoniales Denken nicht als räumlich getrennte, „ontologische" Antagonisten vorstellen, sondern eher relational wie ein System kommunizierender Röhren, in der der Wasserstand in einer Röhre durch die Verbindung zur anderen immer von der anderen beeinflusst wird. Letztlich, nochmals, kann man Hegemonie und Nicht-Hegemonie zwar unterscheiden, aber nicht trennen. Zu dieser Grauzone als dem Zentrum des Hegemoniekomplexes nur ein ganz kleines Beispiel: Im ausgehenden 19. Jahrhundert findet man Forscher, wie etwa Oliver Lodge, der zu denjenigen zählte, die das technische Medium Radio erfanden, tagsüber im Labor, vor ihren Elektrographen sitzend, und abends in einer Séance, wo sie mit menschlichen Medien experimentieren. Das Sezieren einer solchen Biographie in hegemoniale und nichthegemoniale Anteile ist eine konstruktive Zerstörung, die eher unseren Interessen nach abgrenzbaren Forschungsfeldern als der Komplexität einer alltäglichen Lebensführung entgegenkommt.

Komplexer ist das Problem des Begriffs Innovation. Er besaß seinen lange Zeit wichtigsten Anwendungsbereich im Feld naturwissenschaftlicher und technischer „Entdeckungen" und wurde häufig fast synonym mit Erfindung benutzt. Hier spielten Vorstellungen des Plötzlichen und des Bruchs, etwa des Gedanken„blitzes" (insbesondere in der Metapher der „Neuheit") in Verbindung mit der Personalisierung von Innovation („genialer Erfinder") eine wichtige Rolle. Aber es gibt keine Dinge, die voraussetzungslos neu sind. Innovationen bedürfen in ihrer Genese sozialer (etwa mentaler und technischer) Bedingungen, um denkmöglich und praktisch realisiert zu werden. Aber mehr noch benötigen Innovationen einen Raum sozialer Anerkennung, in denen ihnen Neuheit zugeschrieben wird, um präsent bleiben zu können – die Geschichte „vergessener" und wiederholt gemachter Innovationen indiziert den prekären Status von Innovationen und dokumentiert die Folgen fehlender sozialer Rahmung für die Verstetigung von Innovationen. Letztlich ist die Rede von einer radikalen Innovation die Übernahme einer normativen Kategorie aus religiöser Tiefengrammatik und dürfte viel mit dem Konzept einer creatio ex nihilo zu tun haben. Aber die Sozialgeschichte hat diese Individualisierung von Inno-

vationsleistungen kassiert. Das „einsame“ Erfindergenie hat in der Innovationsforschung des 20. Jahrhunderts dem Erfinder weichen müssen, der in sozialen Netzwerken und abhängig von ökonomischen Ressourcen forscht.

Die umgangssprachliche Rede von der Innovation ist in den letzten Jahren in ein komplexes Geflecht von Wirkfaktoren zerlegt worden, bei dem zwei strukturelle Spannungsbereiche von besonderer Bedeutung sind: Zum ersten sind Innovationen, wenn man keine voraussetzungslosen Ursprünge unterstellt, als Transformationen zu deuten. Damit werden Diskontinuität suggerierende, „plötzliche“ Innovationen in Veränderungsschritte aufgelöst, die die Fixierung auf „den“ entscheidenden Punkt der Veränderung, der dann Innovation oder „Revolution“ genannt werden kann, nicht ausschließen, diesen aber als eine normative Konstruktion sichtbar machen, in der durch Selektion das Zeitfenster in einem Transformationsprozesses zur punktuellen Innovation gekürt wird. Demgegenüber verstehen wir Innovation im Folgenden als Sonderfall einer Transformation, als bloß graduell-quantitative Veränderung, die auf eine kurze Zeitspanne eingegrenzt wird und der eine besondere Bedeutung (etwa in der Metapher des „Bruchs“ oder der „Revolution“) zugewiesen werden kann.

Zu der Bestimmung des epistemologischen Status von Innovation tritt in der Wissenschaftsgeschichte die Frage, woher die Anstöße zu Veränderungen stammen. Diese Debatte wird in einem Spannungsfeld geführt, in dem Innovation in der Beziehung zu einem Gegenkonzept, oft demjenigen der Tradition, definiert wird. Die seit dem Spätmittelalter laufende Aufwertung des Neuen gegenüber dem Alten, schließlich der Innovation gegenüber der Tradition führte in der Frühen Neuzeit vor allem in der Naturforschung zu einer Bevorzugung innovativer Momente, denen gegenüber der Tradition eine neue Rolle zugewiesen wurde. Innovation trat damit in ein ähnlich komplexes Wechselverhältnis zur Tradition wie die Hegemonie zu nichthegemonialen Faktoren: Eine Innovation kann beanspruchen, mit einer Tradition zu brechen oder diese „nur“ neu zu deuten, Innovation kann im Rahmen einer Tradition geschehen oder diese neu rahmen, sie kann beanspruchen, an der Stelle von Altem etwas „ontologisch“ neu zu schaffen oder nur Altes neu zu bewerten, sie kann sich im Rahmen der Revolutionssemantik als Zerstörung des Alten verstehen oder, und das ist in der europäischen Geschichte eine starke Tradition, als „Reform“ oder „Reformation“ als Wiederherstellung eines (idealisierten) Urzustandes. Dann aber sind in unserer Perspektive Tradition und Innovation keine Gegensätze mehr, sondern im Extremfall Parallelbegriffe, die nur ein unterschiedliches Maß an Veränderungen benennen.

Weitere strukturelle Innovationsbedingungen, die aber in der Naturwissenschafts- und Technikforschung weit weniger Aufmerksamkeit als in anderen Kulturwissenschaften gefunden hat, sind interkulturelle Kontakte. Dahinter steht

eine generelle Einsicht der Kreativitätsforschung, dass die Konfrontation heterogener Kulturen Wahrnehmungen und Verhaltensweisen verändert und so neue Konstellationen, Vorstellungen und Praxen, insofern Innovation, generieren kann. Dabei kann es sich um Konsequenzen aus Kontakten mit weiter entfernt liegenden Kulturen handeln, etwa wenn Theosophen aus indischen Religionen die Idee einer höheren Erkenntnis konstruierten, aber auch um näherliegende Kulturkontakte, etwa wenn in okkultistischen Vorstellungen monistische Tradition mit Vorstellungen der Wellen- und Teilchenphysik verbunden wurden, um spiritistische Phänomene zu erklären. Wichtig ist auch hier, dass die Konzeption des Kulturaustausches Innovation als sozialen Transformationsprozess erklärbar macht. Ohne diese globale Vernetzung, die im 19. Jahrhundert einen dramatischen und säkularen Wandel der Wissensordnung mit sich brachte, sind im 19. Jahrhundert die nichthegemonialen Innovationen nicht mehr zu verstehen.

In diesem Netz von Kontexten zur (Nicht-)Hegemonialität und Innovation siedeln wir das Gesamtprojekt zur Geschichte der „okkulten Moderne“ und ihrer „Medien“ an. Die Forschung leidet an einer partiellen historischen Amnesie, denn sie hat teilweise verdrängt, dass Medien mit Medium zu tun hat und dass nicht zuletzt die technischen Medien konzeptionell in den humanen, nichttechnischen Medien wurzeln. Verdrängungsfördernd hat dabei gewirkt, dass Säkularisierungstheorien mögliche religiöse Wurzeln ausblendeten und dies noch dadurch verstärkt wurde, dass man die Verwandtschaft von Okkultismus, Spiritismus und Esoterik mit der sogenannten Moderne auf keinen Fall sehen wollte. Konkret waren es gerade die okkultistischen Gruppen, die sich der etablierten Zuordnung von Phänomenen zu tradierten Klassifikationen widersetzen und so innovativ wirken. „The great field for new discoveries is always the unclassified residuum“, meinte am Ende des 19. Jahrhunderts der Philosoph, Religionspsychologe und Okkultist William James mit Blick auf spiritistische Phänomene.

2 „Von der Dämonologie zum Unbewussten“

Der diese Buchreihe eröffnende Band schlägt ein neues Kapitel der okzidentalen Religionsgeschichte auf. Das ist eine vollmundige Behauptung, die sich gegenüber historiographischen Erzählungen, in denen gerade für das 19. Jahrhundert säkulare Umbrüche beschworen werden, welche sich schlussendlich als leichtgewichtige Traditionsfortschreibungen erwiesen haben, zu beweisen hat. Aber letztlich entstand im 19. Jahrhundert erstmals nach der Antike eine plurale Religionskultur, die nicht nur in kleinen Zirkeln intellektueller Freigeister beheimatet war oder als interne Pluralisierung großer Konfessionsverbände existierte,

sondern durch die Verfassungen seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert einen öffentlichen und rechtlich abgesicherten Status erhielt, der die Kontrolle des religiösen Feldes den beiden kulturellen Großmächten des Ancien Régime entzog: dem Staat ebenso wie der Kirche. Dies ist die Geschichte eines säkularen Kontrollverlustes, in dessen Folge die religiöse Pluralisierung sowohl hinsichtlich der sozialen wie der individuellen Religionspraxis dramatisch zunahm: Religiöse Gruppen konnten sich bis zum Ende des 19. Jahrhundert relativ frei organisieren, staatliche Verbote oder polizeiliche Kontrollen gingen immer weiter zurück, während die korporative Religionsfreiheit durch Gesetze und Rechtsprechung immer weiter gestärkt wurde. Die individuelle Religionsfreiheit erhielt parallel zunehmend größere Rechte. Außereuropäische Traditionen, Hybridisierung oder Atheismus waren zwar lange noch stigmatisiert, aber letztlich nicht mehr verhinderbare Optionen der religiösen Lebensführung. Religion wurde in diesem Prozess zu einem eigenständigen Feld im Bereich einer funktional differenzierten Gesellschaft, nicht zuletzt durch die Entflechtung von Staat und Kirche. Eine Trennung, wovon meist geredet wird, gab es nur auf der Ebene abstrakter Theoriebildung, denn weder in Deutschland noch in Frankreich, wo man mit dem Gesetz „concernant la séparation des Églises et de l'État" 1905 diese Entflechtung vergleichsweise weit vorantrieb, blieben die Beziehungen zwischen Staat und Kirche, inzwischen zwischen Staat und Religionen, bestehen. Gleichzeitig aber, und das zeigen gerade die Beispiele in diesem Band sowie in den beiden weiteren Konferenzen dieses Forschungsprojektes im Herbst 2013 und 2014, war Religion ein Feld, das sich den „modernen" funktionalen Differenzierungen entzog, etwa wenn Mediziner religiöse Vorstellungen über Organe zur höheren Erkenntnis artikulierten oder Physiker keine scharfe Unterscheidung zwischen spiritistischen und universitären Beschäftigungen vornahmen.

Letztlich kam es, und dies ist für die Perspektive dieses Bandes entscheidend, in und seit den nachrevolutionären Jahrzehnten um 1800 zu einer Freisetzung des religiösen Feldes, zu einem Kontrollverlust über die Religion, der in der europäischen Geschichte einmalig war. Die Entmachtung der staatskirchlich agierenden gallikanischen Kirche in Frankreich und die Zerschlagung der Reichskirche in Deutschland waren die Kernschmelzen dieses Wandels, der auch von der Reetatisierung der Kirchen in vielen Ländern, in der Regel über kulturelle Hegemonie und über verfassungsrechtliche Privilegierung, nicht wieder auf vorrevolutionäre Verhältnisse zurückgesetzt werden konnte.

Jedenfalls entwickelten sich, angelegt in Veränderungsprozessen seit dem späten 18. Jahrhundert und verschärft durch die politischen Revolutionen um 1800, neue Formen religiöser Praxis und religiösen Denkens, die in diesem Band für das frühe 19. Jahrhundert eine zentrale Rolle spielen – und hinsichtlich ihrer Traditionsprodukte bis ins 21. Jahrhundert gilt dies für unser gesamtes For-

schungsprojekt zu einer „Okkulten Moderne". Diese Innovationen im religiösen Feld entziehen sich aber oft der etablierten historischen Wahrnehmung, weil ihre Strukturen so wenig in die dann doch eher auf klassische Institutionen ausgerichteten Forschungsperspektiven passen. Aber damit, so unsere Befürchtung, verpasst man die Chance, die Resultate dieses Wandels zu erkennen. Man kann beispielsweise die Romantik als eine neue Form religiös imprägnierter Kulturdeutung verstehen, die philosophisch sowohl in ihrer frühen Subjektphilosophie als auch in ihrer späteren politischen Philosophie von Kollektiven häufig mit metaphysischen Komponenten arbeitete, die sich der Kontrolle durch Staat und Kirchen entzogen. Das gilt auch, und davon wird in diesem Band die Rede sein, für die sogenannte „romantische Naturphilosophie", die in ihrer kritischen Relecture der Aufklärung deren „Nachtseite" mit Engeln, Geistern und Magie ausstattete. Immer wieder wird es in diesem Band um Erben dieser romantischen Bewegung gehen, um Mesmeristen, Hochgradmaurer, Spiritisten, Somnambule und ihre Ärzte. Eine andere Tradition einer nachrevolutionären religiösen Aufladung der Kultur waren politische Philosophien. Denken kann man an die fourieristischen Phalanstèren oder konservative Revolutionäre wie de Bonald und de Maistre, die aber in diesem Band nur die Hintergrundmusik spielen. Wichtiger für die Neuformierung der religiösen Landschaft in Folge des nachrevolutionären Kontrollverlustes waren Vereinigungen außerhalb der Großkirchen. Die große Zeit der „Sekten" (wie sie in pejorativer Perspektive hießen) oder der „Freikirchen" (wie sie sich selbst, gegen die Staatskirchensysteme sich polemisch freisprechend, nennen) brach zwar erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an, aber pietistische Zirkel oder religiöse Freimaurer um 1800, die allesamt öffentlich und nur noch partiell klandestin agierten, waren Vorboten dieser später breiten institutionellen Pluralisierung.

Von besonderer Bedeutung waren im Blick auf diesen Band die Mesmeristen, die, sich auf Franz Anton Mesmer (1734–1815) berufend, „eigentlich" ein naturwissenschaftliches Interesse an der Erklärung und Anwendung einer universellen Wirkkraft, des magnetischen „Fludium", besaßen, aber über Mesmers Schüler die religiöse Landschaft infiltrierten. Somnambulismus, Magnetopathie, Hypnose, Theosophie und schließlich Psychoanalyse kann man in wichtigen Dimensionen als ihre Verpuppungsprodukte begreifen. Religiös relevant waren sie insofern, als sie mit ihrem Raum der Psyche ein Grenzobjekt konstituierten, welches gerade in der gleichzeitigen Behauptung und Bestreitung seines religiösen Charakters religionsproduktiv (und selbstverständlich auch religionskritisch) wirkte.

Vor zwei Vereinseitigungen muss man sich bei dieser Weitwinkelperspektive auf die Jahrzehnten um 1800 hüten: Diese Gruppen waren erstens nicht leichthin Gegenreligionen. Vielmehr sieht man bei näherem Hinsehen biogra-

phische Hybride, Mehrfachmitgliedschaften und nicht zuletzt die Rezeption ihrer Ideen im kirchlichen Raum: Von protestantischen Mesmeristen in Deutschland bis zu katholischen Okkultisten in Frankreich und kirchlichen Spiritisten allüberall reichen die Verbindungen, und in der Regel kann man nicht genau sagen, wo die Grenze zwischen hegemonialen und nichthegemonialen Positionen verlief.

Zweitens bedeutete Kontrollverlust nicht Verlust auf Dauer. Die hegemonialen Kirchen organisierten sich neu, spirituell (Stichworte wären etwa: Neuprotestantismus, ultramontane Frömmigkeit) und politisch. Die wiederkehrende Handlungsfähigkeit der Kirchen zeigte sich etwa in der Stärkung der episkopalen Strukturen im deutschen Protestantismus oder in dem neuen Bündnis von Thron und Altar in Frankreich unter der bourbonischen Herrschaft. Aber dieser Blick auf die Restauration der Kirchen droht, die Geschichte einer Entfesselung religiöser Kräfte um 1800 kontrafaktisch, asymmetrisch eben, zu marginalisieren. Vielmehr schlagen wir vor, die religiöse Pluralisierung des 19. Jahrhunderts zuerst einmal schlicht wahrzunehmen, insbesondere mit Blick auf die nichthegemonialen und namentlich „okkulten“ Dimensionen der „Moderne“, sie als Produkte dieser religionsinnovativen Jahrzehnte des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts zu lesen und schließlich ihre Bedeutung für die sogenannte Moderne zu prüfen.

In diesem komplexen Geflecht war der konkrete Ausgangspunkt des vorliegenden Aufsatzbandes die These, dass sich in diesem Zeitraum um 1800 ein fundamentaler Umbruch in der Anthropologie ereignete: psychische Haltungen oder Eigenschaften wurden immer weniger durch externe Faktoren, konkret durch Teufel, Dämonen, Geister oder Hexen erklärt, sondern zunehmend durch interne Faktoren, etwa durch geistige oder materielle innere Kräfte. Verkürzt gesagt, verlor das dämonologische Paradigma weitgehend seine Plausibilität, während psychologische Erklärungsmuster an Deutungskraft gewannen. Genau dieser Veränderungsprozess interessiert uns. Er wird exemplarisch sichtbar an der symbolisch hoch aufgeladenen Debatte, die die Antagonisten Johann Joseph Gassner und Franz Anton Mesmer in den 1770er Jahren führten. Dabei wurde Gassner die Rolle des Teufelsaustreibers zugewiesen und Mesmer erhielt diejenige des Modernisierers, der auf diese externen Faktoren verzichtet und mit fluidalen, also innerweltlichen und innermenschlichen Kräften argumentiert habe. Wir wissen, darüber berichtet Karl Baier in diesem Band, dass diese antagonistische Positionierung Teil einer aufklärerischen Polemik war, und wir wissen auch, dass sich damit kein plötzlicher Umbruch ereignete, der augenblicklich oder zumindest in kürzester Zeit externe durch interne Faktoren ersetzt hätte. Vielmehr gibt es, und diese Einsicht zieht sich durch diesen Band, eine Kontinuität interner und externer Wirkungsbegründungen. Komplex wird diese Unterteilung dadurch,

dass externe Wirkungen materiell (wie bei Mesmer) oder spirituell (wie in der Dämonologie) gedeutet werden konnten, so wie auch innere Wirkfaktoren als materialistisch (wie es teilweise in den Pantheismusdebatten geschah) oder spiritualistisch (wie es pneumatologische Theologen innerer Erfahrung taten) interpretierbar waren. Und doch veränderte sich in diesem Rahmen die Ordnung dieser beiden Faktoren. Man kann nachgerade von einem Paradigmenwechsel im Sinne einer Transformation sprechen, an dessen Ende der Glaube an Teufel, Dämonen, Geister oder Hexen keinen Teil der hegemonialen Kultur mehr bildete, sondern in nichthegemoniale Segmente abgewandert war. Semantisch schlägt sich dieser Wandel in Begriffen nieder, die die räumlich gedachte Metaphorik von innen und außen (respektive oben und unten) insoweit veränderten, dass sie das ehemalige Außen einer Person immer häufiger in Menschen hineinverlegte. Aus der Unterwelt wurde das Unterbewusstsein, statt des himmlischen Engels wirkte jetzt ein höherer Sinn. Das 19. Jahrhundert erfand und popularisierte eine Vielzahl von Begriffen einer inneren Anthropologie: das Unbewusste, the subliminal/subconscious, le sous-conscient/subconscient, das Übersinnliche, die Clairvoyance, die höhere Erkenntnis, das Somnambule.

Die Geschichte dieser Innovationen ist in Überblicken immer wieder skizziert worden, klassisch etwa von Ellenberger in seiner „Entdeckung des Unbewußten", war aber in der Regel teleologisch auf die „Überwindung" der okkulten „Abwege" ausgerichtet, die aber gerade keine symmetrische Geschichtsschreibung ermöglicht und oft ohne den intensiven Blick auf mögliche innovative Leistungen nichthegemonialer Gruppen auskam. Am Ende stand, so unsere Deutung, kein Paradigmenwechsel, bei dem etwas „Altes" durch etwas „Neues" abgelöst oder ersetzt oder aufgehoben wurde, vielmehr gab es eine Kontinuität aller, der externen wie der internen Faktoren, in denen gleichwohl etwas Neues, nämlich durch die Veränderung von Hegemonien, entstand, in der die bisherigen (hegemonialen respektive nichthegemonialen) Faktoren neu konstelliert wurden. Bislang marginale Deutungsmodelle konnten hegemonial werden und umgekehrt, marginale Traditionen offen mit hegemonialen konkurrieren oder subkutan wirken, in neuen Hegemonien konnten alte nichthegemoniale Elemente aufgehoben sein und umgekehrt. Zentral ist jedenfalls, dass „veraltete" oder „marginalisierte" Faktoren nicht einfach verschwinden, sondern potentiell weiterwirken, als latentes Erinnerungsgut aktualisiert werden können, manchmal in regionalen Feldern überleben, zeitweilig wieder zu hegemonialer Bedeutung aufsteigen können und jedenfalls ein dynamisches Traditionsnetz bilden, welches die Rede von einem Paradigmenwechsel von externen zu internen Wirkungen nur als modellhaftes, heuristischen Zwecken dienendes Instrument nutzt.

Dieses nicht mehr ganz jungfräuliche Feld von Suchbewegungen erweitern wir um eine weitere Dimension, um das Verhältnis zwischen Theorie und Pra-

xis, auf das viele Beiträge bezugnehmen. Die dabei verhandelten Gegenstände haben sowohl in „idealistischen" Traditionen (wie der klassischen intellectual history) als auch in „materialistischen" Konzeptionen (wie in einigen Varianten der Sozialgeschichte) eine nur begrenzte Beachtung erfahren, beispielsweise in der älteren Forschung in Arbeiten zu „magischen" Praktiken oder in der jüngeren Forschung zu den Wechselwirkungen zwischen menschlichen Akteuren und Gegenständen als Aktanten. Aber genau diese osmotischen Beziehungen zwischen Theorien und Praktiken sind für diesen Band einschlägig, insofern beide Dimensionen für uns in einem konstitutiven Austauschverhältnis stehen. Technische Verfahren existieren nicht ohne konzeptionelle Vorgaben, die wiederum durch technische Verfahren verändert werden, wenn nicht gar deren „Idee" im Rahmen von Praktiken geboren wurde. Innovation kann in diesem Wechselverhältnis von Personen wie von Gegenständen ausgehen, wobei schon die Metapher des Ausgangs„punktes" die konstitutiv synchrone Abhängigkeit beider Dimensionen unterschlägt.

Wir können diese Geschichte von Wechselwirkungen, darüber sind wir uns im Klaren, für die Zeit vom ausgehenden 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts hier nicht schreiben. Diese Epoche ist hinsichtlich der Medien- und Religionsgeschichte nichthegemonialer Traditionen noch immer ein schlecht bearbeitetes Feld, worüber einzelne gut erforschte Inseln – man mag an E T. A. Hoffmann und den Mesmerismus denken oder an Goethe und die hermetischen Traditionen oder an die Bedeutung der Elektrizität als kultureller Matrix – hinwegtäuschen. Wir wollen mit diesem Band aber einen Beitrag zur Kartierung und weiteren Erforschung dieses Geländes liefern.

3 Beiträge

Christian Kassung: Selbstschreiber und elektrische Gespenster

Christian Kassung thematisiert eine in ihrer kulturhistorischen Bedeutung kaum zu überschätzende „Entdeckung" des 18. Jahrhunderts, die zunehmenden Kenntnisse über die Elektrizität. Sie veränderte grundlegend die Möglichkeiten, Wirkungen – und Fernwirkungen – in der Physik zu denken. Aber diese Kraft ließ sich nicht auf die tote Materie beschränken und machte vor dem Menschen nicht halt. Anthropologie und eben auch Metaphysik wurden nun „elektrisch" reformuliert. Das vielleicht erwartete Ergebnis, das Ende der „Geister", trat aber nicht ein. Denn deren Fähigkeit, über Distanz zu wirken, konnte nun materialis-

tisch, nämlich elektrisch erklärt werden, und zugleich erhielten Geister ein neues Medium der Wirkung: die Elektrizität eben, der sich die Geister geschickterweise bedienten, indem sie sich über Selbstschreiber mitteilten. Kassung macht damit klar, dass das Ende der Dämonologie nicht zwingend das Ende des Glaubens an Geister bedeuten musste – aber eine gewisse Immanentisierung bedeutete dies gleichwohl.

Friedemann Stengel: Aufgeklärte Dämonologie

Friedemann Stengel zeigt am Beispiel von Emanuel Swedenborg († 1772), wie dieser in der Tradition aufklärerisch-rationalistischen Denkens Geister als physisch wirkfähige Wesen abschaffte und ihre Wirkungen internalisierte. Damit aber waren die Fragen nach den (jenseitigen) Wirkungen auf den Menschen nicht aus der Welt, und Stengel zeigt, wie in Theorien zum Fluidum eben diese Fragen wieder thematisiert wurden. In Debatten um Mesmeristen und Swedenborgianer tauchten swedenborgische und fluidale Theorien transformiert wieder auf. Sie wurden im Umfeld somnambulistischer Praktiken und der mesmeristischen Magie so interpretiert, dass (erneut) aus dem Jenseits wirkende Geister angenommen wurden – womit ein gegen seinen Ansatz gedeuteter Swedenborg zu einer der Wurzeln des Spiritismus im 19. Jahrhundert wurde.

Karl Baier: Mesmer versus Gaßner

Karl Baier diskutiert die Deutungsgeschichte eines Ereignisses, das zu einem Wendepunkt von der dämonologischen zur psychologischen Interpretation der Anthropologie stilisiert worden war: Der Streit zwischen Franz Mesmer und Johann Gassner, in dem der „Aufklärer" Mesmer 1774 den „Exorzisten" Gassner „besiegte", weil Mesmer die dämonologischen Annahmen Gassners zugunsten innerweltlicher Erklärungsmuster beseitigt habe. Baier bietet in seiner Relecture der gut 200-jährigen Interpretationsgeschichte eine ganz andere Lesart an: Er hält diejenigen Interpretationen für plausibel, die in Gassners Techniken der „Einübung von Selbstkontrolle" Vorläufer heutiger psychologischer Verfahren sehen – womit sich die Perspektive auf die Wirkungsgeschichte um 180 Grad drehen würde: Nicht Mesmer, sondern Gassner wäre der wirkungsgeschichtlich bedeutendere Vertreter der Kontroverse, womit klassische Zuweisungen von Hegemonialität und Nichthegemonialität invertiert würden.

Maren Sziede: Jenseits der fünf Sinne

Maren Sziede dokumentiert einen Prozess der Innovation durch Transformation bei der zentralen Figur des Mesmerismus, Franz Anton Mesmer (1734–1815). Seine Vorstellung eines unpersönlichen Fluidum war der Ansatzpunkt für seine Konzeption eines „sechsten", „inneren Sinns" (oder „Instinkts"). Dieser Sinn lässt sich als Immanentisierung und Individualisierung des als unpersönlicher physikalischer Kraft verstandenen Fluidum deuten und war eine wichtige Etappe auf dem Weg zur Konzeption des Unbewussten. Diese Genese war allerdings kein Ergebnis forschender Reflexion, sondern eine Reaktion Mesmers auf die Fortschreibung seiner Vorstellungen in der therapeutischen Praxis, in der sie seine Schüler Charles d'Eslon und der Marquis de Puységur erprobten.

Tilman Hannemann: Konzepte und Praxis des Somnambulismus zwischen 1784 und 1812

Tilman Hannemann stellt eine bislang völlig unzureichend thematisierte Dimensionen des Mesmerismus vor: seine Praxis. Während wir über die Theorien Mesmers und seiner Nachfolger leidlich gut informiert sind, blieben konkrete Techniken und Körperarbeiten weitgehend im Dunkeln. Wenn aber Theorie nicht ohne Praxis existiert, benötigen wir genau diesen Blick auf das handgreifliche Leben des Mesmerismus. Hannemann macht dabei deutlich, wie intensiv Naturwissenschaft und Religion, Medizin und Spiritismus ineinandergriffen und beleuchtet damit auch den praktischen Kontext theoretischer Reflexion, die Maren Sziede vorgestellt hat.

Nicole Edelman: Les liens entre magnétiseurs et somnambules magnétiques (1784– années 1840)

Nicole Edelman beleuchtet zum einen die weiblichen Akteure im Feld des Mesmerismus. Sie waren als Medien zwar in der Regel in die patriarchale Hand der Mesmeristen und Magnetiseure gegeben, nutzten jedoch ihre Rolle, um das Machtgefälle teilweise umzukehren und ihre Interessen zu artikulieren. Sie eröffnet zum anderen mit diesem Blick auf das Frankreich zwischen 1784 und den 1840er Jahren eine Perspektive auf die transnationalen Dimensionen der mesmeristischen Praxis. Auch sie dokumentiert, dass der Plausibilitätsverlust der Dämonologie nicht das Ende von medialen Wirkungen bedeutete, sondern nur deren Transformation.

Jean-Claude Wolf: Mesmerismus und Transzendentalphilosophie

Jean-Claude Wolf stellt den Mesmerismus in einen Kontext, der üblicherweise in der „Hochkultur“ angesiedelt wird und deshalb fast nie mit Mesmeristen in Verbindung gebracht wird: die Philosophie. Wolf zeigt in seinem Essay, dass Kant einer der Ahnväter des Mesmerismus ist, wenngleich als sein Feind: Kants These, dass die Dinge „an sich“ letztlich unerkennbar seien, erwuchs in vielen okkultistischen Gruppen des frühen 19. Jahrhunderts, zu denen auch die Mesmeristen zählten, ein Gegner, beanspruchten diese doch, dass sie einen neuen Weg zur Erkenntnis dessen, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, aufwiesen. In dieser Perspektive gehören Anti-Dämonologie und Anti-Kantianismus zusammen.

Kathrin Utz Tremp: Muhlers Hexe

Kathrin Utz Tremp beschäftigt sich mit der Relecture frühneuzeitlicher Hexenkonzeptionen und der damit verbundenen Prozesse im Verlauf des 19. Jahrhunderts. Sie macht zum einen deutlich, dass im Wandel von der frühneuzeitlichen „Prozesshexe“ zur „Sagenhexe“ um 1800 neue Narrative eingeführt werden, die mit der älteren Hexenkonstruktion nur noch wenige inhaltliche Berührungspunkte haben. Aber auch die Logik des Hexenverständnisses wird verändert: Ihr Verhalten wird, etwa sichtbar an der Relativierung der Teufelsbuhlschaft, zunehmend weltimmanent erklärt.

Johannes Dillinger: Kontinuitäten im Umbruch

Johannes Dillinger wirft die Frage auf, was mit „den Hexen“ nach dem Ende der Hexenprozesse im ausgehenden 18. Jahrhunderts geschah. Er dokumentiert eine neue Runde im Hexendiskurs, die von konfessionellen Deutungsansprüchen gekennzeichnet war. Neue religiöse, juristische und medizinische Diskurse ließen die dämonologische Deutung zu Gunsten einer immanenten an Akzeptanz verlieren. Gleichwohl hielten sich Kernargumente, welche schon in der Verfolgungszeit geläufig gewesen waren, in neuem Gewand durch.

Martina Neumeyer: Joseph Görres' Lehrgebäude auf Musenberg

Martina Neumeyer thematisiert das „Skandalon" einer Re-Dämonologisierung in den 1830er und 40er Jahren: Im Kontext einer poetisierten und poetischen Wissenschaft, die Phantasie und Kunst der Ratio vorzog, suchte Joseph Görres in seiner Christlichen Mystik den „Wunderglauben" neu zu plausibilisieren. Der christlichen, transzendenzbezogenen, „echten" Mystik stellte er eine „dämonische" Form der Mystik gegenüber, die in einem geistig als real erlebten Hexensabbat kulminiere. Doch Görres' umfangreiches Werk wurde kaum rezipiert, da er als Laie für Fachtheologen als nicht haltbar galt – und da die Integration dämonischer Elemente von kirchlicher Seite vielerorts mehr als unerwünscht geworden war.

Stephanie Gripentrog: Vom Mesmerismus zur Hypnose

Stephanie Gripentrogs Beitrag wirft Schlaglichter auf eine ein Jahrhundert dauernde Debatte, die für die Psychologie mit ihrem Anspruch als empirische Wissenschaft und in Abgrenzung zum religionsverdächtigen Mesmerismus und dessen exorzistische Begleiterscheinungen konstituierend war: Sie zeichnet die Immanentisierung der Deutungen einer Praxis nach, die je nach Kontext als „passes magnétiques" oder als Handauflegen bezeichnet wird und die auf externe Wirkungen, nämlich das Mesmersche Fluidum beziehungsweise dämonische Einflüsse, rekurriert: Innovation war hier Produkt einer Kontroverse.

Sabine Haupt: Vom ‚Genius' zum ‚versteckten Poeten'

Sabine Haupt dokumentiert für die longue durée der Zeit um 1800 bis in die 1870er Jahre, dass die Vorstellungen und Begriffe des Mesmerismus in der Literatur dieser Zeit nicht nur ubiquitär verbreitet waren, sondern auch die Vorlagen für die Anthropologie von Künstlern, hier: von Schriftstellern, lieferten. Nicht nur das „geniale" Subjekt ließ sich auf der Grundlage mesmeristisch vermittelter Überzeugungen fast übermenschlicher Fähigkeiten konstruieren, als auch fast das Gegenteil, das Subjekt im Kontext einer tendenziell pantheistisch gedachten „Sympoesie", in der alle Dinge durch die „Allfluth", wie Mesmers Anhänger Wolfart das Fluidum nannte, miteinander verbunden sind.

Christian Kassung, Sylvia Paletschek, Erhard Schüttpelz,
Helmut Zander

Okkulte Moderne – die Buchreihe und ihre Forschungslandschaft

Die Buchreihe „Okkulte Moderne“ bildet ein Diskussionsforum für die aktuelle Erforschung der konstitutiven Verbindungen von nichthegemonialen, also „okkulten“, und hegemonialen Wissenssträngen. Die Herausgeber reagieren damit einerseits auf die seit einigen Jahren expandierende Forschung zu nichthegemonialen (etwa „esoterischen“) Phänomenen, die allerdings in Deutschland keine Forschungszentren oder Professuren besitzt, wie sie etwa in den Niederlanden, in Großbritannien, Frankreich oder in den Vereinigten Staaten zu finden sind. Diesem Mangel durch die Vernetzung bestehender Forschungskapazitäten abzuhelfen, ist ein Ziel dieses Forschungsverbundes und dieser Buchreihe.

Dabei gehen wir in einer zentralen Dimension neue Wege, weil wir die vielerorts praktizierte Isolierung der Esoterikforschung, die so tut, als könne man diesen Gegenstand unabhängig von anderen kulturellen Phänomenen erforschen, aufbrechen wollen. Zwar war es angesichts der jahrzehntelangen Nichtbeachtung oder Marginalisierung der Erforschung nichthegemonialer Strömungen und Gruppen sinnvoll, diese aus wissenschaftspragmatischen Motiven als eigenständige Phänomene zu untersuchen. Aber inzwischen ist deutlich geworden, dass dieser Ansatz nicht in der Lage ist, die komplexe Realität von Verflechtungen, Zuschreibungen, arbiträren Abgrenzungen oder politisch gewollter Marginalisierung zu erfassen. Die Konstruktion „der“ oder „einer“ Esoterik oder eines Okkulten ist das Produkt einer hegemonialen Zuschreibung mit der Absicht der „Reinigung“ der eigenen Position und der Marginalisierung der Ausgestoßenen. Demgegenüber beanspruchen wir, die konstitutive Interferenz von hegemonialen und nichthegemonialen Phänomenen zu analysieren und damit die Relativität eines jedweden Hegemonieanspruchs zu dokumentieren. Die Konjunktion scheinbar – jedenfalls für weite Teile der historiographischen Tradition – unvereinbarer Begriffe wie Okkultismus und Moderne ist dabei der Nukleus des Programms und beansprucht, eben diese Verbindung vermeintlicher Gegensätze zu erfassen.

Diese Buchreihe besitzt ihren Ausgangspunkt in dem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Verbundprojekt „Gesellschaftliche Innovation durch ‚nichthegemoniale‘ Wissensproduktion. ‚Okkulte‘ Phänomene zwischen Mediengeschichte, Kulturtransfer und Wissenschaft, 1770 bis 1970“.

Sie versteht sich nicht als geschlossene Vitrine, sondern als offenes Podium für weitere Beiträge zu diesem Themenfeld. Wir laden deshalb andere Forscherinnen und Forscher ein, ihre Ergebnisse und Thesen in dieser Reihe zu veröffentlichen.

Christian Kassung

Selbstschreiber und elektrische Gespenster

Übertragungen zwischen Physik und Okkultismus

1 Tektronix T 549

Eigentlich ist jedes Gespenst ein elektrisches Gespenst, zumindest seit jenem denkwürdigen Sommertag 1729, an dem der englische Färber Stephen Gray einen Kupferdraht durch den Garten seines Freundes Granville Wheler spannte, um anschließend zu beobachten, wie kleine Stückchen Blattgold von dem Draht angezogen wurden, sobald er an dessen anderes Ende einen elektrostatisch aufgeladenen Glaszylinder hielt. Dieses Experiment, mit dem Gray von heute aus betrachtet die womöglich erste elektrische Übertragung gelang, erschütterte die noch immer scholastisch fundierte Naturordnung des 18. Jahrhunderts gewaltig. Seit der aristotelischen „Physik" war jede Form von Fernwirkung schlichtweg verboten, denn nur wenn eine Übertragung eine gewisse Zeit benötigt, lassen sich überhaupt zwei Orte voneinander unterscheiden.[1] Instantane Übertragung, das Schreckgespenst aller Fernwirkung, zerstört räumliche Ordnung *kat exochen*.

Und genau in diesem Sinne war Grays Beobachtung unerhört, verhielt sich die Elektrizität gespensterhaft: Sie konnte zugleich an unterschiedlichen Orten erscheinen und damit scheinbar die eigene Übertragbarkeit übertragen, obwohl ihre fluidal-korpuskulare *Natur* gerade dies, die nicht als Instantaneität denkbare Über-Tragung, ausschloss. Anders formuliert: So *unverstanden* die Elektrizität am Beginn ihrer Erforschung im 18. Jahrhundert war, so in sich widersprüchlich waren die an ihr beobachteten Effekte. Wie kann etwas, das im Inneren der Dinge west und durch bloßes Reiben hervorgetrieben werden kann, das elektrische Effluvium, sich instantan, also reibungs- und widerstandslos ausbreiten? Und damit wie ein Gespenst zur gleichen Zeit an trotzdem unterschiedlichen Orten sein?

Bereits diese sehr kurze Eingangsszene macht deutlich, wie stark die Erforschung der Elektrizität im 18. Jahrhundert an den naturkundlichen Grundfesten von Raum, Zeit und Kausalität rüttelte – und, so lässt sich mit neueren Untersu-

1 Vgl. Dijksterhuis: Die Mechanisierung des Weltbildes, 19–49.

chungen hinzufügen, mit an der Entstehung eines Medienbegriffs arbeitete.[2] Aber für das 19. Jahrhundert, in dem die Elektrizität nicht mehr fluidal, als letztlich mechanisch wirkende Substanz erklärt wurde, sondern als hoch abstraktes Kraftfeld, in dem sich Subjekte und Objekte nicht mehr fixieren lassen und die Vermittlung grundlegend neu gedacht werden muss, lässt sich noch eine geradezu symptomatische Verwendung von Begriffen beobachten, die Elektrizität mechanisch oder hydromechanisch zu beschreiben und zu denken. Es ist diese Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die beständige Transformation des elektrischen Wissens, die immer wieder daran erinnert, wie okkult die elektrische Vermittlung ist und wie geradezu zwangsläufig sich daraus eine bemerkenswerte Engstellung von Physik und Spiritismus ergibt. Gespenster sind eben, wie eingangs provokativ formuliert, seitdem elektrische Gespenster. Oder, wie der Neukantianer Otto Liebmann ausruft:

> Kräfte sind Causalgespenster, aber reale, nicht imaginäre. Man nehme einen eisernen Schlüssel in die Hand und nähere sich damit bis auf einige Zoll Distanz einem kräftigen Elektromagneten, da wird man das Gespenst schon fühlen und spüren. *Es ist eben da!*[3]

Die zentrale Strategie zur Beherrschung dieser Geister sind mechanische Erklärungsmodelle. So gibt es elektrische Ströme, die sich durch Leitungen hindurch bewegen wie seit 1850 das Pariser Wasser durch die gut 2.000 Kilometer langen Kanäle der Stadt. Es gibt elektromagnetische Strahlen, die zwar keine Leitungen benötigen, seit Euklid aber an einem Hindernis genauso vorherseh- und geometrisch berechenbar reflektiert werden, wie dies Billardkugeln an einer Bande tun. Es gibt elektrische Schwingungen, die ihren Ursprung im Tetraktys haben, dessen konkrete Materialität die unter Spannung vibrierende Darmsaite auf dem Monochord ist. Und es gibt schließlich den elektrischen Funken, den möglicherweise Gottfried Wilhelm Leibniz im Jahr 1671 erstmals künstlich erzeugte *und* beobachtete, der aber darum auch nicht mehr ist, als der Funke, den der Schmied beim Bearbeiten von Metall täglich mit dem Hammer schlägt. Die Beschreibung der elektrischen Phänomene bedient sich mit bemerkenswerter Kontinuität mechanischer Metaphern.

Zum anderen aber macht diese Kontinuität des Mechanischen auf eine mindestens ebenso vielsagende epistemologische Falte aufmerksam: die fehlende Vermittlung, die radikale Verunsicherung einer instantanen, jegliche Kausalität in Frage stellende Wirkung. Wenn sich Elektrizität mechanisch und das heißt

---

2 Dies wurde besonders minutiös in der jüngst erschienenen Studie von Florian Sprenger herausgearbeitet, vgl. Sprenger: Medien des Immediaten.

3 Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit, 269.

korpuskular oder ponderabel ausbreitet, dann benötigt sie hierfür kein eigenes Medium: Einen Stein werfen wir zwar für gewöhnlich durch die Luft, man kann einen Stein jedoch auch im Weltraum werfen. Wenn nun aber die Vermittlung nicht in diesem mechanischen Modell gedacht werden kann, dann eröffnet genau diese Leerstelle jenen Raum, in dem sich die elektrischen Gespenster ansiedeln können. Oder als eine erste These formuliert: Elektrische Gespenster werden genau dort produktiv, wo die elektrische Vermittlung nicht mehr mechanisch gedacht werden kann.

Ich möchte nun zunächst anhand eines kurzen ersten Beispiels zeigen, dass diese Leerstelle auch heute noch besetzt und aufgefüllt werden kann. Dabei meint *heute* zwar das Jahr 1967, aber wir befinden uns mit diesem Zeitschnitt erstens so nahe am aktuellen Wissensstand der Elektrodynamik, dass es eigentlich keine elektrischen Gespenster mehr geben sollte. Zweitens ist dieses Beispiel, der sogenannte „Spuk von Rosenheim“ der wohl am besten dokumentierte Fall von elektrischer Paranormalität: Über mehrere Monate hinweg ereignen sich in der Kanzlei des Rosenheimer Rechtsanwalts S. Adam eine ganze Reihe unerklärlicher Phänomene, die klassischerweise als Poltergeistaktivitäten zusammengefasst werden. Mich interessieren an diesem modernen Poltergeist die Strategien der Akteure der Stadtwerke, das Phänomen zu objektivieren bzw. dessen Ursachen zu finden.[4] Die Phänomene lassen sich in der ersten Spukphase als Störungen im elektrischen Leitungsnetz bezeichnen: Glühbirnen zerspringen, Neonröhren verdrehen sich in ihren Kontakten, Telefonverbindungen werden spontan getrennt oder hergestellt, Chemikalien laufen aus dem Kopiergerät aus und so weiter.

Das zentrale Messinstrument zur Objektivierung der Phänomene ist ein Speicheroszillograph. Dieses Gerät besitzt drei wesentliche funktionale Eigenschaften, die wichtig für die Rekonstruktion oder Konstruktion der Phänomene sind. Erstens handelt es sich um einen sogenannten Selbstschreiber. Ohne an dieser Stelle allzu weit in die Geschichte der Selbstschreiber einzutauchen, etabliert sich diese Apparategattung zur Mitte des 19. Jahrhunderts innerhalb der Physiologie. Sie heißen *Selbst*schreiber deshalb, weil sich die Phänomene selbst registrieren. Es wird also nicht ein Phänomen gemessen und die Messwerte dann vom Experimentator abgelesen, notiert und visualisiert, sondern diese drei Funktionsschritte finden im Apparat selbst ohne Eingriff und damit Störung oder Beeinflussung von außen statt. So jedenfalls das Imaginativ: Wenn

4 Es werden neben den Rosenheimer Stadtwerken noch weitere Akteure eingeschaltet wie das Freiburger Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene, Polizei, investigative Sachbuchautoren oder das Landgericht Traunstein.

sich Phänomene selbst anschreiben, werden sie zwangsläufig objektiviert – nämlich durch das Aufgehen des experimentierenden Subjekts im Apparat.

Zweitens handelt es sich um Selbst*schreiber*, d. h. die Daten werden nicht nur gespeichert, sondern auch epistemisch transformiert. Was bedeutet das konkret? Selbstschreiber zeichnen den Wert oder die Information eines Phänomens auf, indem der Ausschlag des Schreibers in ein sich gleichmäßig bewegendes Koordinatensystem eingetragen wird. Es kommt also eine Zeitachse hinzu, und das heißt mathematisch formuliert, dass das Phänomen integriert wird. Dies ist eine Eigenschaft der Selbstschreiber, die James Watt und Matthew Boulton dazu veranlasste, einen Selbstschreiber zu konstruieren, mit dem sie nicht nur die Kraft, sondern eben auch die geleistete Arbeit einer Dampfmaschine bestimmen – und verkaufen – konnten.

Und drittens generiert das automatische Mitlaufen der Zeitachse zu einer Funktion der Selbstschreiber, die unmittelbar zu den elektrischen Geistern und der Rechtsanwaltskanzlei Adam zurückführt. Selbstschreiber können nicht nur *eine* Größe aufzeichnen, sondern beliebig viele Eingänge besitzen. Man erkennt in der Schaltskizze der beiden mit der Untersuchung der Vorfälle beauftragten Physiker Friedbert Karger und Gerhard Zicha, dass ein Vierkanaloszillograph der Firma Tektronix, das seinerzeit brandneue T 549, verwendet wurde, um „vier Signale gleichzeitig aufzuzeichnen, zu speichern und anschließend zu photographieren.“[5] Mit dem Oszillographen wurden also vier verschiedene Messwerte registriert: die Höhe der Netzspannung in der Kanzlei, das elektrische Potential, das Magnetfeld und Raumgeräusche.

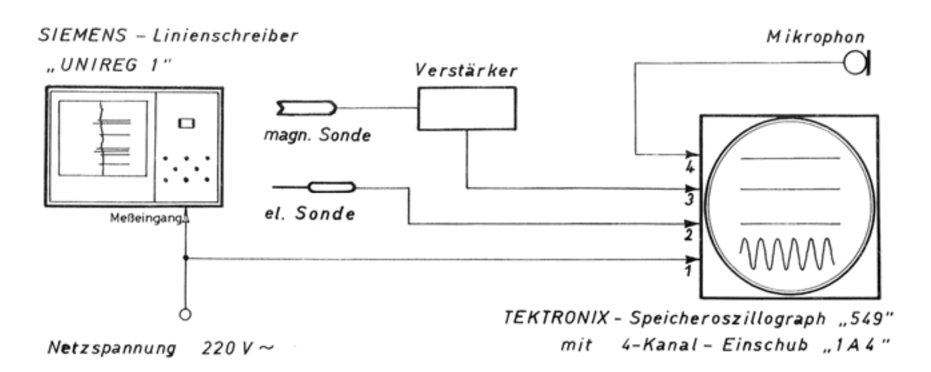


Abb. 1: Friedbert Karger, Gerhard Zicha: Physikalische Untersuchung des Spukfalles von Rosenheim 1967, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie, 11/1968, Abb. 3, 122 (Schaltschema des Messkreises bei Karger/Zicha).

5 Karger, Zicha: Physikalische Untersuchung, 114.

Entscheidend ist also die Verbindung von Gleichzeitigkeit und Kausalität. Wenn sich zwei verschiedene Phänomene zur gleichen Zeit ereignen, so ist dies ein Hinweis auf eine mögliche kausale Abhängigkeit. Und umgekehrt ist die Nichtsynchronizität ein Hinweis darauf, dass die bekannten physikalischen Gesetze und Wechselwirkungen nicht zur Erklärung ausreichen: Was links und rechts eines Gleichheitszeichens steht, muss sich zur gleichen Zeit ereignen. In diesem Sinne schreiben Karger und Zicha:

> Die Netzspannung ist offensichtlich konstant, ebenso ist kein Signal an der elektrischen und magnetischen Sonde feststellbar, die Schallamplitude zeigt jedoch das Ausschwingen eines starken Signals, das über den Schirm des Oszillographen hinausgeht. [...] Paradox ist nun, daß bei der Aufzeichnung dieses Oszillographenbildes nicht einmal ein Knallgeräusch gehört wurde (!).[6]

Ich fasse kurz zusammen: Selbstschreiber sind für die Geschichte der elektrischen Gespenster insofern von besonderer Bedeutung, als paranormale Phänomene durch das *Ausschalten* von Vermittlungsstufen oder/und durch die Messung von Gleichzeitigkeit objektiviert werden.[7] Diese beiden wohlerprobten Strategien der naturwissenschaftlichen Wissensgenerierung werden von den beiden Physikern Karger und Zicha zur Untersuchung des Rosenheimer Spuks herangezogen – freilich ohne irgendeine Form der Klärung herbeiführen zu können. Im Gegenteil: Dadurch, dass sich die Phänomene der Selbstschreibung gerade entziehen, stärken sie ihren Status als nicht hegemoniale Wissensform. Mit anderen Worten verschränken sich im Selbstschreiber hegemoniale und nicht hegemoniale Wissensformen. Dies lässt sich zu der weiterführenden These verdichten, dass Selbstschreiber mit den elektrischen Gespenstern über deren gesamte Geschichte hinweg verbunden sind, d. h. eine sowohl für das hegemoniale wie für das nicht hegemoniale Wissen konstitutive Funktion besitzen. Selbstschreiber sind Agenten der Vermittlung, indem sie die Vermittlung des elektrischen Feldes selbst verhandelbar machen. Diese Konstellation möchte ich im Folgenden in zwei historischen Schritten ableiten, dem Effluvium und dem Feld, woraus sich eine epistemische Rahmung des elektrischen Wissens im 18. Jahrhundert ergibt.

---

6 Ebd., 118.

7 Für C. G. Jung dagegen stehen synchrone Ereignisse zwar in einem sinnhaften, nicht aber kausalen Zusammenhang, worüber er sich intensiv mit dem Physiker Wolfgang Pauli austauschte, vgl. Jung: Synchronizität, Akausalität und Okkultismus.

2 Fluida

Elektrische Phänomene gibt es, auch wenn es sich hierbei um einen kulturhistorisch geradezu verbotenen Satz handelt, immer schon. Lässt man die natürliche Elektrizität der Atmosphäre mit ihren auch zum Signum der Industrialisierung gewordenen Blitzen außen vor, so gibt es innerhalb der antiken Naturphilosophie Objekte, die als elektrische *oder* magnetische Dinge eigens klassifiziert und bezeichnet werden. Die Rede ist vom Bernstein und Magneteisenstein. Im römischen Lehrgedicht „De rerum natura" fasst Lukrez den Wissensstand im 1. Jahrhundert v. Chr. wie folgt zusammen:

> Schließlich will ich doch auch das Gesetz der Natur hier erörtern,
> Welches sich wirksam erweist in dem eisenanziehenden Steine,
> Den man Magneten benennt mit seinem griechischen Namen,
> Weil als sein Fundort gilt das Heimatland der Magneten.
> Seltsam scheint dem Menschen der Stein. Da hängt sich bisweilen
> Ring an Ring an ihn an und reihet sich also zur Kette.
> Kann man doch oft fünf Ringe, ja mehr noch untereinander
> Hängend erblicken, die leise im Spiele der Winde sich schaukeln,
> Wo sich der eine wie klebend von unten dem anderen anhängt
> Und wo jeder vom andern des Steines bindende Kraft lernt;
> So durchdringend erweist sich dabei sein magnetischer Kraftstrom.[8]

Bereits in dieser Beschreibung fällt auf, dass Lukrez die Vermittlung der magnetischen Kraft thematisiert. Jeder Stein gibt die Kraft, die er selbst erfährt, an das nächste Glied der Kette weiter. Magnetsteine erzeugen oder speichern nicht nur diese Kraft, sie übertragen sie auch.

Exakt die gleiche Konstellation, allerdings als Wirkung der Elektrizität, begegnet uns knapp zweitausend Jahre später, zur Mitte des 18. Jahrhunderts wieder, und zwar am Hof des französischen Königs Ludwig XV. Die Zeitungen berichten in ganz Europa von einer militärischen Befehlskette mit nahezu gleichzeitiger Übertragung oder besser gesagt Wirkung. So stehen am 20. April 1746 in Paris nicht weniger als 180 Gardesoldaten unter der Führung von Abbé Nollet Hand in Hand im großen Kreis um eine Leidener Flasche herum. In dem Moment, da der erste Soldat elektrifiziert wird, zuckt die gesamte Kette zeitgleich auf:[9]

---

8 Lukrez: Über die Natur der Dinge, 237.

9 Vgl. Priestley: The History and Present State of Electricity, 125f.; Needham: Concerning some new Electrical Experiments lately made at Paris, 265.

> Bey der Erfahrung, welche der Abt Nollet angestellet, um zu sehen, wie sehr diese Wirckung durch viele zugleich fühlende Personen vermindert werde, ist es geschehen, daß zweyhundert Personen, welche einander bey den Händen gehalten, in dem Augenblicke, da einer darunter den Finger an den eisernen Stab gebracht, die Schütterung zugleich empfunden, und solches durch einen einstimmigen Schrey zu erkennen gegeben haben.[10]

Die Identität der Experimentalanordnung über einen derart langen Zeitraum hinweg wirft zwangsläufig die Frage auf, wie sich eine derartige Konstanz der Phänomene erklären lässt. Schauen wir uns hierzu etwas genauer die erste Quelle an, in der eine magnetische und eine elektrische Kraft losgelöst von ihren beiden Trägerstoffen voneinander unterschieden werden. Es handelt sich um das Hauptwerk des Hofarztes von Elisabeth I., William Gilbert. Dieser publizierte 1600 die Schrift De Magnete, Magneticisque Corporibus, et de Magno Magnete Tellure, in der er einerseits auf die mittelalterlichen Epistola de Magnete von Petrus Peregrinus zurückgriff, andererseits Ergebnisse publizierte, die nur durch das Experiment gewonnen werden konnten. Hierfür verwendete er das von ihm so genannte Versorium, im Grunde eine Kompassnadel ohne Magnetisierung. So ist es auch kaum verwunderlich, dass man dem Text sehr stark seine scholastische Prägung, sein Schwanken zwischen Textauslegung und Experiment anmerkt.

Jedenfalls untersucht Gilbert mithilfe des Versoriums, das eigentlich das erste Elektroskop der Geschichte ist, sowohl elektrische wie magnetische Kräfte. Dabei stößt er jedoch auf den folgenden wichtigen, ersten Unterschied beider Kräfte:

> All magnetic bodies come together by their joint forces (mutual strength); electric bodies attract the electric only, and the body attracted undergoes no modification through its own native force, but is drawn freely under impulsion in the ratio of its matter (composition).[11]

Es geht also erneut um das Problem der Vermittlung der Kräfte, und dieses wird zum zentralen Unterscheidungskriterium zwischen dem *adeligen* Magnetismus und der *bürgerlichen* Elektrizität. Im Rekurs auf Aristoteles leitet sich daraus ein grundlegend dichotomisches Dispositiv ab: „Electrical movements come from the *materia*, but magnetic from the prime *forma*."[12] Dieses Dispositiv erklärt, warum Steine *per se* magnetisch sein können – im Adelsstand stehen – wohingegen die Elektrizität schlichtweg durch Arbeit erzeugt werden muss. Es

---

10 Neue Zeitungen von gelehrten Sachen, 88/1746, 812f., hier: 813.
11 Gilbert: On the Loadstone and Magnetic Bodies, 97.
12 Ebd., 85.

wird sogar noch politischer: Nichts kann die naturgegebene Kraft des Magnetismus' aufhalten. Egal ob Bretter, Steinplatten oder Metallscheiben, die magnetische Kraft durchdringt alles. Sie ist die stärkere Kraft und zudem wählerisch: „A loadstone attracts only magnetic bodies; electrics attract everything."[13]

Dieser gesellschaftspolitisch deutbaren Hierarchisierung der Naturkräfte schließt sich jetzt natürlich die Frage an, wodurch genau die Bewegungen hervorgerufen werden und welche Form von Vermittlung dabei stattfindet. An dieser Stelle muss Gilbert den Bereich des experimentell verifizierbaren Wissens verlassen und philosophisch-spekulativ vorgehen. Es ist gerade das Reizvolle an seinem Text, dass beide Begründungsstrategien auf Augenhöhe angewendet werden können – spätestens ein knappes Jahrhundert später, mit Erscheinen von Newtons Principia, wird ein solches Vorgehen innerhalb der Physik nicht mehr möglich sein. Und so postuliert Gilbert ein Effluvium, also unterhalb der Wahrnehmungsschwelle agierende Korpuskel, die ausströmen, sobald man einen geeigneten Gegenstand wie eine Glaskugel beispielsweise mit einem Tierfell reibt.[14] Die Ungreifbarkeit der Elektrizität wird im Modell strömender Korpuskel zumindest konzeptionell aufgehoben, weil eine Kette kleinster Teilchen die kausal-mechanische und damit instantane Übertragung gewährleistet: Ein Korpuskel stößt schlichtweg direkt auf seinen nächsten Nachbarn usf. Indem die Fernwirkung auf eine Nahwirkung reduziert wird, wird Instantanität denkbar.

> The best method is to use gentle but very rapid friction, for so the finest effluvia are elicited. The effluvia arise from a subtle solution of moisture, not from force applied violently and recklessly.[15]

Anschließend wird es noch einmal sehr aristotelisch, wenn Gilbert davon spricht, dass jedes elektrische Fluidum die Tendenz besitzt, zum Ort seines Ursprungs, den *oikeioi topoi* zurückzukehren.

Entscheidend für epistemische Parallelen zum Okkultismus ist jedoch weniger, welche Eigenschaften Gilbert seinem elektrischen Medium zuschreibt und ob diese Eigenschaften in eine Kontinuität oder Diskontinuität zum heutigen Wissen zu setzen sind. Ausschlaggebend ist vielmehr, dass überhaupt Elektrizität nicht jenseits ihrer Vermittlung gedacht werden kann. Wechsel-

---

13 Ebd., 86.
14 Vgl. als Überblick zu den unterschiedlichen Korpuskulartheorien Wilson: Corpuscular Effluvia. Zum Zusammenhang von Fluidalkonzepten und Mesmerismus vgl. Koschorke: Körperströme und Schriftverkehr, v. a. 101–112.
15 Gilbert: On the Loadstone and Magnetic Bodies, 90.

wirkung ohne Medium ist unmöglich; im Gegensatz zu Dingen können sich Informationen nicht selbst übertragen, und das führt im Falle der Elektrizität zur Konzeption von Medien mit zumindest widersprüchlichen Eigenschaften:[16] ein Effluvium, das einerseits wie Wasserteilchen aus einem Stück Bernstein herausgerieben werden kann, andererseits aber ebenso imponderabel wie vollkommen unsichtbar ist.[17] Diese paradoxale Struktur ist der Preis, den das 17. Jahrhundert für den aristotelischen Ausschluss einer *actio in distans* bereitwillig zahlte. Zwar sind die Korpuskel in sich widersprüchlich, aber sie füllen den Raum als vermittelndes Agens und retten somit die Metaphysik.

Warum diese recht ausführliche Beschäftigung mit William Gilbert? Die Antwort ist sehr einfach: Das 17. Jahrhundert stellt als erste Etappe der Elektrizitätsforschung eine enorm stabile Latenzphase dar. Es ist das Jahrhundert der Mechanik, das sich in Newtons Principia von 1687 verdichtet und darin ein Forschungsparadigma festschreibt, von dem sich die Physik erst zur Mitte des 19. Jahrhunderts sukzessive lösen wird. Das bedeutet mit anderen Worten, dass sich die Elektrizitätsforschung über Jahrhunderte hinweg jenseits der etablierten „Disziplinierung des Wissens“ entwickelte, im Grenzgebiet zwischen hegemonialer und nicht hegemonialer Innovation.[18] Die Elektrisiermaschine, die der wohl für alle Zeiten berühmteste aller Magdeburger Bürgermeister, Otto von Guericke, konstruierte, wurde erst vierzig Jahre später, Anfang des 18. Jahrhunderts, von Francis Hauksbee wieder aufgegriffen und verbessert. Ab dann schreibt sich die Geschichte der Elektrizität von ihren Apparaten her, in deren Zentrum seit der Jahrhundertmitte die Kleistsche oder Leidener Flasche steht: Elektrizität kann erzeugt, gespeichert und mehr oder minder kontrolliert, sprich effektvoll entladen werden. Dieser Teil der Geschichte ist weitestgehend bekannt und lässt sich als Elektrostatik zusammenfassen. Es geht um elektrische Zustände, die zwar weitergeleitet und später auch qualitativ vermessen, aber eben nicht prozessiert werden können. Im Effluvium haben es elektrische Gespenster schwer.

Der Schritt vom Transport von Elektrizität in Flaschen zur Elektrizität als Übertragung von Elektrizität lässt sich sehr genau bestimmen, es ist der bereits eingangs ins Spiel gebrachte Sommer 1729.

16 Für den Magnetismus bleibt Gilbert freilich noch unklarer, indem er hier von Entelechie spricht, die von Ergon zu unterscheiden ist, vgl. ebd., 110.

17 Noch Benjamin Franklin verwendet knapp einhundert Jahre später die Metapher vom nassen Schwamm, der Wasser abgeben oder aufsaugen kann.

18 Foucault: In Verteidigung der Gesellschaft, 217.

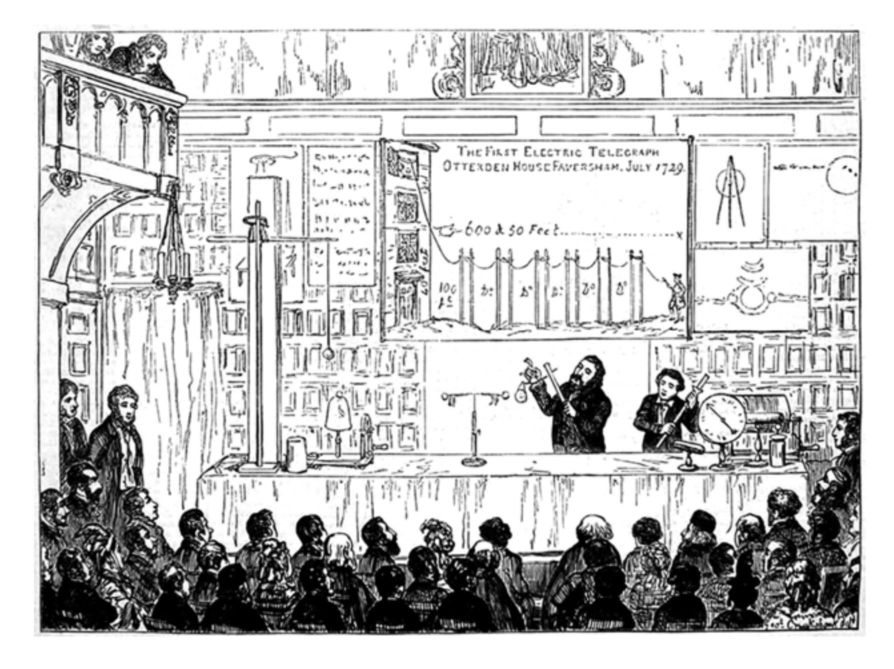


Abb. 2: The Illustrated London News, 1874, 108. (Vorlesung im Charterhouse über Stephen Grays Entdeckung der Elektrizität.)

Elektrizität vermittelt sich fortan selbst, sie ist nicht an einen Transportkörper gebunden, der das Effluvium bindet:[19]

> About four Feet from the End of the Gallery there was a cross Line that was fixed by its Ends to each Side of the Gallery by two Nails; the middle Part of the Line was Silk, the rest at each End Packthread; then the Line to which the Ivory Ball was hung, and by which the Electrick Vertue was to be conveyed to it from the Tube, beeing eighty Feet and a half in Length, was laid on the cross Silk Line, so as that the Ball hung about nine Feet below it: Then the other End of the Line was by a Loop suspended on the Glass Cane, and the Leaf-Brass held under the Ball on a Piece of white Paper; when the Tube beeing rubbed, the Ball attracted the Leaf-Brass, and kept it suspended on it for some Time.[20]

Entscheidend ist die Grundidee „that this attractive Vertue might be carried to Bodies that were many Feet distant from the Tube“[21]. Das Dispositiv ist ein grundlegend anderes als bei der elektrischen Vermittlung durch 180 Soldaten, denn diese sind nichts anderes als ein großer geordneter Haufen Leidener Fla-

19 Vgl. hierzu auch den Bericht in Priestley: The History and Present State of Electricity, 38.
20 Gray: A Letter to Cromwell Mortimer, 26f.
21 Ebd., 19.

schen. Erst das Hanfseil stellt das Effluvium auf die mediumistische Probe: Die Entfernung zwischen Ursache und Wirkung wird so groß, dass ein durchströmtes Kabel und nicht ein frei strömendes Effluvium die Verbindung herstellt. Dabei bleibt, und das ist der Moment, in dem die Gespenster ihren Auftritt haben, die Präsenz erhalten: Egal, wie lang Gray und Wheler das Kabel durch ihren Garten spannen – exakt im selben Augenblick, da das eine Ende elektrisiert wird, *ist* die Elektrizität auch am anderen Ende. Elektrische Gespenster können zur gleichen Zeit an unterschiedlichen Orten sein.

Und dass Gray etwa zur gleichen Zeit, ab dem April 1730, in den Londoner Salons einen *fliegenden Knaben* elektrisierte, bis diesem die Haare zu Berge standen und er Papierschnipsel und Blattgold anzog, unterstreicht einerseits umso mehr, wie weit die damalige Elektrizitätsforschung von den Laborpraktiken entfernt war, die Newton mit seinen Principia fast fünfzig Jahre zuvor allen Physikern ins Stammbuch geschrieben hatte: Das neue Wissen inszenierte sich selbst als ebenso spektakulär wie fremdartig. Andererseits ereignet sich, indem der menschliche Körper in die elektrische Übertragungskette eingeschaltet wird, eine zweite, entscheidende epistemologische Verschiebung. Wenn das elektrische Effluvium Luft und Kabel genauso durchdringt wie den Körper des beobachtenden Subjekts, dann ist dieses zwangsläufig Teil der Beobachtung.

> By these Experiments we find, that the Electrick Vertue may not only be carried from the Tube by a Rod or Line to distant Bodies, but that the same Rod or Line will communicate that Vertue to another Rod or Line that is at a Distance from it, and by that other Rod or Line the Attractive Force may be carried to other distant Bodies.[22]

Damit eröffnet das Experiment selbst die Möglichkeit, Kausalität (oder, mit C. G. Jung gesprochen, Synchronizität) im Rahmen einer grenzenlosen Medialität des Seienden zu denken, weil nichts jenseits von Vermittlung ist. Dass dieser sich innerhalb der Reichenbachschen Odlehre vollends entfaltende spekulative Realismus derzeit im Fahrwasser einer objektorientierten Ontologie reüssiert, belegt nur erneut, wie wenig sich Innovation auf hegemoniale Wissensstrukturen hin eingrenzen lässt.[23] Elektrizitätsforschung ist *boundary work*. Vor diesem Hintergrund bilden die Experimente Grays auch weniger eine die Telegraphie vorskizzierende Urszene der Übertragung im Sinne eines Signal-

22 Gray: Two Letters, 404.

23 So etwa Graham Harman im Rückgriff auf Martin Heidegger: „Die Veränderung des kleinsten Staubkörnchens auf dem Mars verändert die Realität des Systems der Objektc, wie geringfügig auch immer." (Harmann: Objekt-orientierte Philosophie, 126).

und Informationstransports als die Übertragung von Elektrizität als solcher in einem ausgedehnten Körper respektive einer Körperkette, die als instantane Wirkung beobachtet und dann eben als Phänomen im Medium des Effluviums *gerettet* wird.

Und die Selbstschreiber? Sie sind innerhalb der Elektrostatik nur als Abwesende anwesend, und zwar sowohl apparativ wie epistemisch. So schreibt der französische Physiker André-Marie Ampère 1820:

> Sie haben gewiß recht, wenn Sie fragen, warum es unvorstellbarerweise zwanzig Jahre lang niemand versucht hat, die Wirkung einer Volta-Säule auf einen Magneten zu erproben. Ich glaube jedoch, der Grund hierfür ist leicht zu finden: es war einfach die Coulombsche Hypothese über die Natur der magnetischen Wirkung, die von jedermann geglaubt wurde, als sei sie eine Tatsache; nach dieser Hypothese konnte es einfach keine Wechselwirkung zwischen der Elektrizität und den sogenannten magnetischen Dräthen geben.[24]

Der Brief zeigt, wie stark Elektrizität und Magnetismus als voneinander getrennte Entitäten gedacht wurden, so dass deren koinzidente Wahrnehmung wie beispielsweise bei der Magnetisierung von Metallgegenständen durch Blitze schlichtweg nicht möglich war. Für die Beobachtung der Gleichzeitigkeit von Elektrizität *und* Magnetismus als kausalem Zusammenhang fehlte der epistemische Kontext, wohingegen dieser für die Gleichzeitigkeit von Elektrizität *oder* Magnetismus durch das Effluvium gerade erzeugt wurde. Und das heißt: So wundersam die Zuckungen der elektrisierten Körper auch waren, elektrische Gespenster gibt es bis zum Ende des 18. Jahrhunderts sozusagen nur vereinzelt, da im Effluvium keine Vermittlung zwischen Elektrizität und Magnetismus denkbar ist. Oder, um den Paradigmenwechsel des Feldes vorwegzunehmen: Selbstschreiber funktionieren im Effluvium nicht.

3 Felder

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts also beginnt die Elektrizität, entlang von Metalldrähten zu wandern, indem sie sich selbst transportiert. Sie kennt noch keinen Code, keine Bedeutung, sondern zeigt sich als eine gleichzeitige Wirkung an unterschiedlichen Orten.[25] Allerdings, das sollte noch einmal deutlich betont werden, eben nur so lange, bis die Leidener Flaschen oder die französischen Gardesoldaten entladen sind: Wir bewegen uns noch immer im Be-

---

24 Ampère, Brief von 1820, zit. nach Simony: Kulturgeschichte der Physik, 336.

25 Vgl. Sprenger: Medien des Immediaten, 7f.

reich der Elektrostatik. Dies ändert sich im Jahr 1800 mit einem Brief, den Alessandro Volta an den Präsidenten der Royal Society, Sir Joseph Banks, schreibt. In diesem Brief erfährt die wissenschaftliche Öffentlichkeit von einem Apparat, der erstmals mehr als nur einen einzigen elektrischen Schlag abgeben kann:

> Egalant seulement les effets d'une batterie chargée à un degré trèsfoible, d'une batterie pourtant ayant une capacité immense; mais qui d'ailleurs surpasse infiniment la vertu et le pouvoir de ces mêmes batteries, en ce qu'il n'a pa besoin, comme elles, d'être chargé d'avance, au moyen d'une électricité étrangère; et en ce qu'il est capable de donner la commotion, toutes les fois qu'on le touche convenablement, quelques fréquents que soient ces attouchements.[26]

Mit der Erfindung der Batterie sind die apparativen Voraussetzungen für die Entdeckung des Feldes gegeben, was jedoch erst 20 Jahre später geschieht – so stark ist das mechanistische Paradigma des Effluviums und die daraus resultierende Differenz zwischen Elektrizität und Magnetismus, die Kopplung beider Phänomene an unterschiedliche Körper und Fluvia. Was also hat die Vermittlung zwischen Elektrizität und Magnetismus ermöglicht? Warum brauchte es 20 Jahre, bis der Elektromagnetimus entdeckt wurde, obwohl die einzige apparative Hürde mit der Voltaschen Säule längst genommen war? Was überhaupt ist ein (elektromagnetisches) Feld?

Die Suche nach dem Feld – und damit der Möglichkeit von Geistern allerorten – beginnt mit einer kuriosen, weil in sich widersprüchlichen Urszene: Der dänische Physiker Hans Christian Ørsted hatte seinem eigenen Verständnis nach gar nicht den Elektromagnetismus, also die Wechselwirkung zwischen Magnetnadel und Volta-Säule entdecken wollen, deren Beobachtung aber gerade dadurch allererst ermöglicht. Um diesen Querstand zu verstehen, springen wir in den Sommer 1820. Ørsted schickt ein vierseitiges lateinisches Pamphlet an eine Reihe von Wissenschaftlern und Institutionen, das dann auch umgehend u. a. in den Annals of Philosophy gedruckt wird. Experiment und Beobachtung sind geradezu erstaunlich einfach: „The magnetic needle was moved from its position by the galvanic apparatus."[27] Schauen wir uns den Versuchsaufbau etwas genauer an.

---

26 Volta: On the Electricity, 404f. „Es gleicht nur bezüglich der Wirkung einer sehr schwach geladenen Batterie, die indes eine außerordentliche Kapazität besitzt, übertrifft aber die Kraft und das Vermögen dieser Batterien unendlich darin, daß es nicht wie diese vorher durch fremde Elektrizität geladen zu werden braucht und daß es einen Schlag zu geben fähig ist, jedesmal, wenn man es passend berührt, wie oft auch diese Berührungen erfolgen mögen."

27 Ørsted: Experiments on the Effect of a Current of Electricity, 273. Vgl. ausführlich zum historischen Kontext von Ørsteds Experiment Kipnis: Chance in Science.

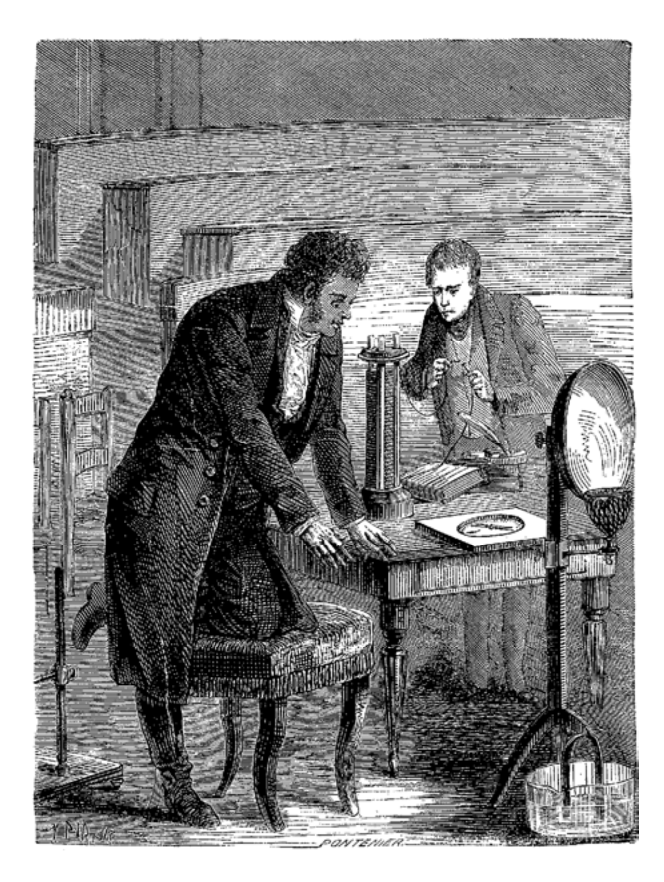


Abb. 3: Louis Figuier: Les merveilles de la science, ou Description populaire des inventions modernes. Paris 1867, Fig. 397, 713. (Ørsted entdeckt die Ablenkung einer Magnetnadel durch elektrischen Strom.)

In zeitgenössischen Stichen erkennt man im Grunde nichts außer der Wichtigkeit der experimentierenden Wissenschaftler. Gänzlich anders dagegen die Rekonstruktion des Experimentalsystems durch James Clerk Maxwell ein halbes Jahrhundert später.

Obwohl Maxwell im Paradigma des Feldes denkt, entspricht die von ihm beschriebene Geometrie sehr genau derjenigen von Hans Christian Ørsted:

> The lines of magnetic force are everywhere at right angles to planes drawn through the wire, and are therefore circles each in a plane perpendicular to the wire, which passes through its centre.[28]

Doch bleiben wir noch etwas bei Ørsted. Stark beeinflusst von der romantischen Naturphilosophie v. a. Schellings ordnete er Magnetismus, Elektrizität und

28 Maxwell: A Treatise on Electricity and Magnetism, Vol. II, 129.

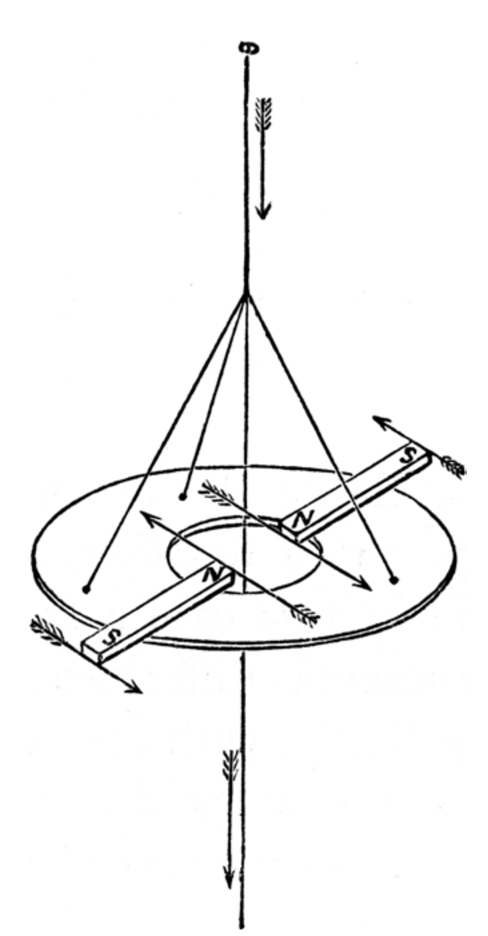


Abb. 4: James Clerk Maxwell: A Treatise on Electricity and Magnetism. London 1873, Bd. 2, Fig. 21, 129. UB der HU zu Berlin; ZwB Naturwissenschaften. (Wirkung des elektrischen Stroms auf Stabmagneten bei Maxwell.)

Chemie unterschiedlichen Raumdimensionen zu, als sehr fundamental voneinander unterschiedene, miteinander interagierende Wechselwirkungen. Der Magnetismus operierte entlang der Linie, die Elektrizität dagegen in der Fläche (und Chemie im Raum). Weil die Kräfte so fundamental andere seien, manifestierten sie sich in unterschiedlichen Raumdimensionen.

> All the effects on the north pole above-mentioned are easily understood by supposing that negative electricity moves in a spiral line bent towards the right, and propels the north pole, but does not act on the south pole. The effects on the south pole are explained in a similar manner, if we ascribe to positive electricity a contrary motion and power of acting on the south pole, but not upon the north.[29]

29 Ørsted: Experiments on the Effect of a Current of Electricity, 276.

Also kein Wort von einer neuen Vermittlung namens Elektromagnetismus. Was Ørsteds Experiment vielmehr in seinen eigenen Augen leistete, war die Aufzeichnung einer neuen Form von „electric conflict“[30]. Denn normalerweise setzen magnetische Körper dem „conflictus electricus“ einen Widerstand entgegen und werden ergo bewegt – aber eben nicht in der beobachteten Auslenkungsrichtung der Magnetnadel. Nur eine circuläre Ausbreitung des elektrischen Wechselkampfs kann eine Magnetnadel auch drehen. Das Resultat ist eine spiralförmige Ausbreitung: „Besides, the motion of circles, joined with a progressive motion, according to the length of the conductor, ought to form a conchoidal or spiral line.“[31] Geht es hier bereits stark um verschiedene Geometrien von Elementarkräften, um die Rechtwinkligkeit des Wirkungsverhältnisses, wird Ørsted am Ende seines Pamphlets noch einmal deutlicher:

> The agreement of this law with nature will be better seen by a repetition of the experiments than by a long explanation. The mode of judging of the experiments will be much facilitated if the course of the electricities in the uniting wire be pointed out by marks or figures.[32]

Der Appell an die Wissenschaftlergemeinde ist eindeutig: Versucht gar nicht erst zu erklären und zu verstehen, was hier passiert, sondern zeichnet auf, was geschieht. Lasst den Strom sich selbst aufzeichnen, konstruiert selbstschreibende Apparate. Unverstandene oder unverstehbare Phänomene sind alleine Selbstschreibern zugänglich. Die Stunde der elektrischen Gespenster hat ein zweites Mal geschlagen, nun sind sie nicht mehr auf die Gleichzeitigkeit nur einer einzigen Kraftwirkung beschränkt.

Anders formuliert: Elektromagnetismus bezeichnet gar nicht die Vermittlung beider Kräfte, sondern dass der Magnetismus auch eine Wirkung in der Fläche entfalten kann und somit eine neue, spiralförmige Wirkung darstellt, beispielsweise in Form von kleinen Magneten, die um den elektrischen Draht herumlaufen. Weil Ørsted etwas anderes entdeckt hatte, als ihm später zugeschrieben wurde, war ihm diese Entdeckung möglich gewesen. Danach geht alles sehr schnell, mit Ampère, Faraday und Maxwell steht die Theorie dessen, was Ørsted nicht glauben wollte und deshalb entdecken konnte.

Es ist also das Konzept des Feldes als gleichzeitige Aufzeichnung von unterschiedlichen Kräften oder Zuständen im Raum, das die Brücke zwischen

---

30 Ebd., 276.
31 Ebd., 276.
32 Ebd., 276.

der Maxwellschen Mathematik und dem Ørstedschen Versuchsprogramm schlägt: „Tracing the course of the lines of magnetic force, and measuring the intensity of the force at every point."[33]

Geradezu folgerichtig braucht es bis zur Jahrhundertmitte, dass sich das Feld epistemisch durchsetzen kann, und dann noch einmal weitere fünfzig Jahre, um den Äther abzuschütteln, da es in letzter Konsequenz genau wie die Materie kein Medium, sondern nur den Raum voraussetzt:

> Faraday, in his mind's eye, saw lines of force traversing all space where the mathematicians saw centres of force attracting at a distances : Faraday saw a medium where they saw nothing but distance : Faraday sought the seat of the phenomena in real actions going on in the medium, they were satisfied that they had found it in a power of action at a distance impressed on the electric fluids.[34]

Der erste Stromkreis wirkt also nicht direkt auf einen zweiten Stromkreis, sondern er verändert den Raum so, dass in dem zweiten Stromkreis bestimmte Wirkungen erzeugt werden. Die Frage, inwiefern dieser neue Zustand des Raumes real ist oder nicht, stellt sich nicht, darf sich nicht stellen. Noch Faraday und Maxwell glaubten, dass das Feld irgendeine Form eines angeregten, also schwingenden Zustands eines an sich ruhenden Äthers sei – weshalb das vielleicht berühmteste aller physikalischen Experimente von Albert A. Michelson und Edward Morley 1887 scheitern musste: Wenn es einen Äther gegeben hätte, so hätte das Michelson-Interferometer diesen auch registrieren müssen. Seither versuchen sich die Physiker damit abzufinden, dass es für das Feld keinerlei materielle Repräsentation gibt, sondern dass der leere Raum eben Materie und Felder enthalten kann.

Warum also, um meine Eingangsthese noch einmal aufzugreifen, ist jedes Gespenst eigentlich ein elektrisches Gespenst? Natürlich gibt es auch nicht elektrische Gespenster, aber an diese verliert man gemeinhin irgendwann den Glauben. Spannender sind jene Geister, die sich zunächst, zu Beginn des 18. Jahrhunderts, der Elektrizität bedienen, um durch die Gleichzeitigkeit ihres Erscheinens die Raumordnung empfindlich zu stören. Denn diese Geister, die sich durchaus in das physikalische Wissen eingliedern, mit an dessen Formulierung arbeiten, es moderieren oder auch stören, lösen sich sodann erstens von ihrer Bindung an bestimmte Kräfte (Elektromagnetismus) und machen sich zweitens sukzessive von Medien (Äther) als Bedingung der Möglichkeit von Übertragung unabhängig. Diese Geschichte der elektrischen Geister über das

33 Maxwell: A Treatise on Electricity and Magnetism, Vol. II, 129.
34 Ebd., Vol. I, x.

lange 19. Jahrhundert hinweg lässt sich durchaus als eine Form der Immanentisierung verstehen: Elektrische Geister benötigen kein externes Medium, sie sind ihr eigenes Medium, eben Felder. Sie schreiben sich selbst.

Wie eng hegemoniales und nicht hegemoniales Wissen in der Elektrizität miteinander verwoben sind, lässt sich vielleicht am eindrücklichsten anhand von Isaac Newtons Opticks verdeutlichen. Nachdem Francis Hauksbee, der Chefexperimentator der Royal Society, 1706 die erste wirkliche Elektrisiermaschine gebaut und vorgeführt hatte, entschließt sich Newton zu einer bezeichnenden Ergänzung der Erstauflage, die 1717/18 erscheint. Newton schreibt darin:

> And if at the same time a piece of white Paper or white Cloth, or the end of ones Finger be held at the distance of about a quarter of an Inch of half an Inch from that part of the Glass where it is most in motion, the electrick Vapour which is excited by the friction of the Glass against the Hand, will by dashing against the white Paper, Cloth or Finger, be put into such an agitation as to emit Light, and make the white Paper, Cloth or Finger, appear lucid like a Glow-worm.[35]

Die entsprechende Parallelstelle aus dem Manuskript lautet:[36]

> And if while the glass was in very swift motion, the Operator held the end of his finger or a piece of white paper or linnen or other convenient body neare the globe so as to be distant from it about a quarter of an inch: the [end of his finger or the edge of the paper or linnen or other] body on that side next the globe would shine; the aetherial spirit, or spiritual effluvium which by the friction was excited & emitted from the glass, dashing upon the finger or paper or linnen or other body, & being thereby put into such an agitation as enabled it to emit light.[37]

Der Ausdruck „aetherial spirit, or spiritual effluvium“ ist also im Druck einem schlichten „electrick Vapour“ gewichen, einem „elektrischen Dunst“, wie es in der deutschen Auflage von 1898 heißt.[38] An dieser epistemischen Unsicherheit, diesem Schwanken zwischen „spirit“ und „vapour“, zwischen Äther und Effluvium schreibt der Feldbegriff weiter: Zu erklären, dass etwas woanders stattfinden kann, als es ist. Warum also soll es dann keine Gespenster geben?

35 Newton: Opticks, 315.

36 Vgl. Guerlac: Newton’s Optical Aether.

37 Newton: MS Add. 3970, 626r.

38 Newton: Optik, 225.

4 Bibliographie

Dijksterhuis, Eduard Jan: Die Mechanisierung des Weltbildes, Berlin/Heidelberg/New York 2002.

Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2001.

Gilbert, William: On the Loadstone and Magnetic Bodies, and on the Great Magnet the Earth, New York 1893.

Gray, Stephen: A Letter to Cromwell Mortimer, M. D. Secr. R. S. containing several Experiments concerning Electricity, in: Philosophical Transactions, 37/1731, 18–44.

—: Two letters from Mr. Stephen Gray, F. R. S. to C. Mortimer, M. D. Secr. R. S. containing farther Accounts of his Experiments concerning Electricity, in: Philosophical Transactions, 37/1731, 397–407.

Guerlac, Henry: Newton's Optical Aether: His Draft of a Proposed Addition to his Opticks, in: Notes and Records of the Royal Society of London, 22/1967, 45–57.

Harman, Graham: Objekt-orientierte Philosophie, in: Realismus Jetzt. Spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert, hg. v. Armen Avanessian, Berlin 2013, 122–136.

Jung, Carl G.: Synchronizität, Akausalität und Okkultismus, München 2001.

Karger, Friedbert/Zicha, Gerhard: Physikalische Untersuchung des Spukfalles von Rosenheim 1967, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie, 11/1968, 113–131.

Kipnis, Nahum: Chance in Science: The Discovery of Electromagnetism by H. C. Oersted, in: Science & Education, 14/2005, 1–28.

Koschorke, Albrecht: Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts, München 2003.

Liebmann, Otto: Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen, Straßburg 1876.

Lukrez: Über die Natur der Dinge. Aus dem Lateinischen übersetzt von Hermann Diels, Berlin 1957.

Maxwell, James Clerk: A Treatise on Electricity and Magnetism, London 1873.

Needham, Turberville: Concerning some new Electrical Experiments lately made at Paris, in: Philosophical Transactions of the Royal Society of London Abriged, 9/1809 (from 1744 to 1749), 263–267.

Newton, Isaac: Opticks: or, a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light, London 1717.

—: Optik oder Abhandlung über Spiegelungen, Brechungen, Beugungen und Farben des Lichts. Braunschweig, Wiesbaden 1983.

Ørsted, Hans Christian: Ansicht der chemischen Naturgesetze, durch die neueren Entdeckungen gewonnen, Berlin 1812.

—: Experiments on the Effect of a Current of Electricity on the Magnetic Needle, in: Annals of Philosophy, 16/1820, 273–276.

Priestley, Joseph: The History and Present State of Electricity, with Original Experiments, Vol. I, London 1775.

Simonyi, Károly: Kulturgeschichte der Physik von den Anfängen bis 1990, Thun/Frankfurt a. M. 1995.

Sprenger, Florian: Medien des Immediaten. Elektrizität Telegraphie McLuhan, Berlin 2012.

Volta, Alessandro: On the Electricity Excited by the Mere Contact of Conducting Substances of Different Kinds. In a Letter from Mr. Alexander Volta, F. R. S. Professor of Natural Philosophy in the University of Pavia, to the Rt. Hon. Sir Joseph Banks, Bart. K. B. P. R. S., in: Phil. Trans. R. Soc. London, 90/1800, 403–431.

Wilson, Catherine: Corpuscular Effluvia. Between Imagination and Experiment, in: Wissensideale und Wissenskulturen in der frühen Neuzeit, hg. v. Wolfgang Detel/Claus Zittel, Berlin 2002, 161–184.

Friedemann Stengel

Aufgeklärte Dämonologie

Geister, Seelen und Fluida bei Swedenborg und seinen Rezipienten

1 Der Geburtshelfer?

Wenn man sich Emanuel Swedenborg wirkungs- und nicht rezeptionsgeschichtlich betrachtet, käme man leicht und aufgrund der Orte und Häufigkeiten seiner Zitierung dahin, ihn als „Geburtshelfer"[1] des Okkultismus zu betrachten. Zweifellos: selbst wenn der seit geraumer Zeit aus dem Jetzt-Diskurs der hier Lebenden geschiedene Swedenborg von seinem Ort im *mundus spirituum* aus die für Spiritisten und magische Mesmeristen durchaus realistische Möglichkeit ergriffe, seine eigene Wirkungsgeschichte richtig zu stellen und seine späteren Leser hermeneutisch in die Schranken zu verweisen, so ist doch seine Rezeption eine faktische, und Swedenborg würde es trotz seiner übersinnlichen Fähigkeiten nicht fertigbringen, den Lauf des Historischen *post mortem* zu verändern. Dass Swedenborg über den *inner circle* seiner engsten Anhänger hinaus überhaupt rezipiert wurde, ging mit signifikanten Modifizierungen seiner Lehre einher. Wirkung und Rezeption sind sorgfältig voneinander zu unterscheiden; zunächst im Hinblick darauf, dass in der Rezeption der Referenzrahmen des Lesers in den Stoff eingetragen werden muss und auf diese Weise eine ursprüngliche Intention oder die ‚Eigentlichkeit' des Textes verschwindet. Auf die Wandlung der Bedeutung von Signifikanten, die aufgrund variierender Kontexte bei ihrer Iterierung unumgänglich ist, hat Derrida schon vor Jahren aus sprachphilosophischer, für den Historiker unhintergehbarer Perspektive aufmerksam gemacht.[2]

Mit diesem Hinweis soll auf den Hiatus aufmerksam gemacht werden, der zwischen dem ‚Neuoffenbarer', dem rationalistischen Naturphilosophen und dem Esoteriker Swedenborg aufgemacht ist. Es wird sorgsam zu trennen sein zwischen Swedenborgs Lehre und ihrem rezeptionellen Kontext auf der einen

---

1 So Hanegraaff: New Age and Western Culture, 424–429, und Bochinger: „New Age" und moderne Religion, 272–275.

2 Vgl. zum Problem der Iterabilität und Performanz vor allem Derrida: Signatur Ereignis Kontext, 15–45. Zu dem problematischen Zusammenhang zwischen Autor, Text und Intention vgl. vor allem Foucault: Was ist ein Autor? 234–270.

und der Perspektive ihrer rezeptiven Wirkung auf der anderen Seite. Und diese Wirkung ist nicht beschreibbar ohne Folgendes zu berücksichtigen:

Erstens wurde Swedenborgs Offenbarungsexklusivität in der Rezeption nivelliert. Swedenborgs Lehre wurde von der Person Swedenborgs abgetrennt, denn dieser hatte behauptet, ihm persönlich habe der Herr durch göttliche Barmherzigkeit[3] den inneren Sinn geöffnet, um die andere Seite, das Reich der Geister zu betreten, mit Geistern Kontakt zu pflegen und darüber hinaus den wahren Einblick in die Beschaffenheit der natürlichen und geistigen Welt, aber vor allem auch in den wahren und wirklichen Sinn der Heiligen Schrift zu erlangen. Wenn Swedenborgs Lehre rezipiert wurde, dann geschah dies bei der überwiegenden Zahl der Leser aber ohne die gleichzeitige Akzeptanz seines Offenbarungsanspruchs. Oftmals wurde Swedenborgs Lehre ohne Namensnennung bei gleichzeitiger Distanzierung von der göttlichen Sendung der Person adaptiert.[4]

Zweitens wurden Swedenborgs empirische Zugangsmöglichkeiten zum Übersinnlichen popularisiert, die dem Menschen für Swedenborg nur unbewusst, niemals bewusst sein und ausschließlich durch göttliche Offenbarung gewährt werden können.[5]

Drittens wurde Swedenborgs Geisterweltlehre mit einer therapeutischen Praxis, dem „thierischen Magnetismus" und Somnambulismus, kombiniert und dadurch praktifiziert. Denn nicht Swedenborg selbst, sondern die Stockholmer Exegetische und Philanthropische Gesellschaft, in deren Gefolge die mesmeristische Magie und in Deutschland beispielsweise Johann Heinrich Jung-Stilling, schließlich in Amerika der New Yorker Hebräischprofessor und Swedenborgianer George Bush (1796–1859)[6] und Andrew Jackson Davis (1826–1910) waren es, die Swedenborgs, Anton Mesmers und Marquis de Puységurs Konzepte (wieder) zusammengefügt, dabei erheblich modifiziert und mit spiritistischen und im engeren Sinne mesmeristisch-materialistischen Derivaten verbreitet haben. An die Stelle des inneren Sinnes, der Swedenborg für den jahrzehntelangen Eintritt

---

3 Vgl. Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 36; zum Wandel von Swedenborgs Selbstverständnis vgl. ebd., 191f., 195, 307–309, 392–400.

4 Zu den disparaten Rezeptionsmöglichkeiten Swedenborgs vgl. vor allem die Abschnitte über Oetinger und Kant des Kapitels 5 (Swedenborgs Theologie im Diskurs) in: Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, sowie ders.: Prophetie? Wahnsinn? Betrug? 334–355.

5 Vgl. Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 237–239, 307, 392.

6 Bush: Mesmer and Swedenborg. Vgl. auch Gabay: The Covert Enlightenment. Eighteenth-Century Counterculture and his Aftermath, 113, 193–195, 216–218, 222–233; Crabtree: From Mesmer to Freud, 229–231; Haller: Swedenborg, Mesmer, and the Mind/Body Connection, 134f.; zu Andrew Jackson Davis' Swedenborg-Rezeption vgl. ebd., 131–138.

in die Geisterwelt durch einen einseitigen Akt Gottes selbst geöffnet gewesen sein soll, trat bei Mesmer und Puységur der Sechste Sinn.[7] Der Straßburger Arzt Johann Friedrich Christian Pichler (1754–1807) setzte den Sechsten Sinn mit dem inneren Menschen gleich, den er als „materielle Seele", als Geist, Instinkt oder inneres Gefühl auffasste.[8] Jung-Stilling kannte als anthropologische Konstante das „Ahnungsvermögen" über räumliche und zeitliche Distanzen hinweg, das aber nicht mit der „Gabe der Weissagung" verwechselt werden dürfe.[9] Dabei ist natürlich einzuräumen, dass sich schon die Zeitgenossen bei der Lektüre Swedenborgs an den Sechsten Sinn bei Bernard Le Bovier de Fontenelle erinnert fühlten, der diesen Sinn aber bei den Bewohnern anderer Planeten vermutete.[10] Diese Beispiele verdeutlichen die rezeptiven Brechungen, die eben nicht als direkte „Wirkungen" Swedenborgs gelten können.

Nur durch die Verbreitung und Verbreiterung des Zugangs zu den unteren Bewusstseinsschichten des fluidalen inneren Menschen blieb von Swedenborg mehr übrig als die recht überschaubaren Gruppierungen der Swedenborgianer in- und außerhalb der New Church of Jerusalem.[11] Denn der Offenbarungsempirist Swedenborg kennt keine höhere Erkenntnis, die allen zugänglich wäre, es sei denn, sie werde durch göttliche Gnade gleichsam ‚von oben' gewährt. Ja, er warnte vor dem Versuch, sozusagen unter Umgehung der Erlaubnis Gottes von sich aus und ‚von unten' Kontakt mit den Bewohnern der Geisterwelt aufzunehmen.[12] Noch frühe Swedenborgianer wandten sich dementsprechend gegen jede okkulte Praxis.[13] Genau in diesem Sinne wäre Swedenborg, ganz ohne jede Qualifizierung, eher als ‚Neuoffenbarer' denn als ein Esoteriker zu betrachten, der höhere Erkenntnis mit geeigneten Instrumentarien für allgemein zugänglich erachtete.[14]

---

7 Vgl. Gabay: The Covert Enlightenment, 50; Crabtree: From Mesmer to Freud, 44f., 61–63; Baier: Meditation und Moderne, 183 u. 192; Ellenberger: Die Entdeckung des Unbewußten, 125f.

8 Vgl. Doctor Pichlers System des Magnetismus, nebst Anmerkungen des Herausgebers. In: Archiv der Schwärmerey und Aufklärung, 130; Pichler: Der wahre Magnetist.

9 Vgl. Stilling: Theorie der Geister-Kunde, §176f. (bes. 214f.), sowie 142, 144, 189f., 367–370.

10 Vgl. Oetinger: Reflexiones über diß Buch, 210f.

11 Vgl. dazu die Beiträge in Dole et al.: Scribe of Heaven; besonders: Williams-Hogan/Eller: Swedenborgian Churches, 245–310; Stengel: Art. Swedenborgianismus, 151–153.

12 Vgl. z. B. Gabay: The Stockholm Exegetic and Philanthropic Society and Spiritism, 223.

13 Vgl. das von dem Swedenborg-Pfarrer Robert Hindmarsh (1759–1835) herausgegebene New Magazine of Knowledge concerning Heaven and Hell, and the Universal World of Nature (1790/91).

14 Zur Auseinandersetzung mit dem notwendigen Kriterium der Imagination für die Definition von Esoterik, die von Antoine Faivre versucht worden ist, vgl. Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 394, 724f.

Swedenborgs Person, sein Werk und das „Ereignis" Swedenborg sind getrennt voneinander rezipiert worden sind. Aus dem exklusiven ‚Neuoffenbarer' wurde in der Rezeption der Theologe, Spiritist, Psychologe oder Naturphilosoph, indem die Exklusivität aus ihm herausgeschnitten wurde. Swedenborgs *Name* war mit der umstrittenen, zwischen Ridikülisierung, Psychopathologisierung und Fürwahrhalten changierenden Geisterseherei verbunden. Ohne diesen Aspekt war er namentlich nicht nennbar. Offenbar aus diesem Grund wurden Name und Lehre getrennt, wo positive Rezeptionen vorliegen. Das betraf auch die europaweit diskutierten, weder be- noch widerlegten visionären *Ereignisse*, die zuerst Kant in den Träumen eines Geistersehers kolportierte und die eine verbreitete Rezeptionsgeschichte bis weit ins 19. Jahrhundert, ja bis in die parapsychologischen Abteilungen jetztzeitiger Hochschulen[15] gefunden haben. Gerade die Verwicklung hochstehender Personen wie der Schwester Friedrichs II. oder eben Kants selbst machte es schwierig, darüber unbeschwert zu reden. Denn Kant hatte nach dem Urteil fast aller zeitgenössischen Leser diesen Ereignissen die Glaubwürdigkeit gerade nicht abgesprochen und wurde daher beispielsweise von Friedrich Christoph Oetinger, Philipp Matthäus Hahn, Johann Caspar Lavater oder Justus Christian Hennings noch Jahre nach Swedenborgs Tod als Zeuge für deren Wahrscheinlichkeit angesehen.[16] Ein weiteres repräsentatives Beispiel ist Johann Heinrich Jung-Stillings Theorie der Geisterkunde, die zu zentralen Teilen aus der von Swedenborg übernommenen Geisterwelt mit modifizierter Eschatologie und somnambulistisch aufgefrischter Praxis in einem spiritistischen Gewand besteht und gleichzeitig Swedenborg, den „Geisterseher", nicht den Autor, als jemanden hinstellt, der zur psychopathologischen Deformation neigt.[17] Zugleich war Jung-Stilling wie

15 Vgl. Haraldsson/Gerding: Fire in Copenhagen and Stockholm, 425–436. Vgl. aber schon die „pathographische Analyse" Swedenborgs von Jaspers: Strindberg und van Gogh, 148–158.

16 Zur Auseinandersetzung um diese drei Ereignisse, insbesondere Kants Position sowie die Reaktion der zeitgenössischen Leser auf Kants Träume eines Geistersehers vgl. Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 48–50, 640–665.

17 Eine angemessene Analyse von Jung-Stillings einflussreicher Schrift steht aus, vgl. vorläufig bloß Jung-Stilling: Theorie der Geister-Kunde, 90–98 (zu Swedenborg, mit einer noch nirgendwo anders berichteten Begebenheit). Jung Stilling legt es nahe, dass die Erfahrungen „vernünftige[r], rechtschaffene[r] fromme[r] Menschen" im „Umgang mit Wesen aus der Geisterwelt" die „Existenz der Geisterwelt, ihre Theilnahme an den Schicksalen der Menschen, und ihr Einfluß auf sie [...] eben so unwiderlegbar" erweisen wie „die Existenz der elektrischen Materie, des Galvanismus, und des Magnetismus, und die Theilnahme, und der Einwürkung dieser Kräfte auf die körperliche Natur". Wenn die mechanische Philosophie „durch ihre Aufklärung" diesen Erfahrungen widerspreche, müssten deren Behauptungen „grundfalsch" sein. Ebd., 185.

bereits Oetinger wesentlich an der Relativierung von Swedenborgs Exklusivität beteiligt: Wenn Menschen Erfahrungen mit dem „Geisterreich“ machen, dann schließen sich diese Erfahrungen an die „göttliche Offenbarung“ an und sind damit „gleichsam fortgesezte Offenbahrungen“, die die „Wahrheit der christlichen Religion, nach dem alten apostolischen System“ bestätigen.[18] Die „Fähigkeit diesseits des Grabes, noch hier in der Sinnenwelt mit dem Geisterreich in Umgang und Verbindung zu kommen“, gehöre zur „menschlichen Natur“.[19] Mit Jung-Stillings Theorie, die als Handbuch und Inspiration für Magnetismus und Spiritismus gelesen worden ist,[20] wird die Geisterwelt allgemein geöffnet; Swedenborgs Riegel wird weggeschoben. Die Bindung an eine Öffnung ‚von oben‘ bleibt aber erhalten, denn die Praxis des Magnetisierens ‚langt‘ nicht.

Nun einige Segmente zum Thema, die erst einmal wie Umwege erscheinen mögen, die aber ihr Ende in einer Liaison finden.

2 Der Ort des *Fluidum* im Aufklärungsdiskurs

Von Ernst Benz, Adam Crabtree und anderen wird zur Traditionsgeschichte des Mesmerismus die Behauptung vertreten, dieser bestehe vorwiegend aus Bezügen auf Magnetismus- und Fluidaltheorien bei Paracelsus, Athanasius Kircher, Jan Baptista van Helmont und anderen älteren Forschern des 16. und 17. Jahrhunderts.[21] Jüngst ist diese Sicht in einem Artikel in der Enzyklopädie der Neuzeit erneut vertreten worden: Mit seiner unter anderem aus der Renaissance stammenden „hermetisch-magischen Tradition“ habe sich Mesmer im „mechanistischen Weltbild der Aufklärung“ verankern wollen, wodurch er „mit der Naturkunde der Zeit“ in Konflikt geraten musste. Der Mesmerismus habe sich „in Opposition zur etablierten Wissenschaft und Medizin“ befunden.[22] Zutreffender scheint der Zusammenhang von Henri Ellenberger und partiell Robert Darnton erfasst worden zu sein: Mesmer sei durch den Vergleich mit Johann Joseph Gaßner, van Helmont, Robert Fludd, Paracelsus, Richard Mead, William Maxwell und anderen attackiert, sein System sei dadurch als veraltet, überholt und gewissermaßen als Plagiat diskreditiert worden.[23] Mesmers Ansatz habe

18 Jung-Stilling: Theorie der Geister-Kunde, 185.
19 Ebd., 87 (Hervorhebung bei J.-St.).
20 So Crabtree: From Mesmer to Freud, 198.
21 Vgl. Benz: Franz Anton Mesmer, 12–14; Crabtree: From Mesmer to Freud, 67.
22 Hochadel: Mesmerismus, 387–390.
23 Ellenberger: Entdeckung, 108.

aber zahlreiche Parallelen und Anknüpfungspunkte zu den Theorien prominenter Naturforscher[24] und sollte in diesem Sinne eher als modern angesehen werden. Folgt man dieser Interpretation, dann ist Mesmer die paracelsische Tradition zugeschrieben worden, um ihn zu desavouieren und im übrigen Mesmers Berufung auf Newton zu unterlaufen und durch Kircher zu konterkarieren.[25] Immerhin, so wäre zu ergänzen, müsste der enorme akademische und soziale Erfolg der mesmeristischen Praxis als antimoderner Rückfall ins 16. und 17. Jahrhundert betrachtet werden. Und dies ließe sich nur mit Hilfe einer dialektischen Fortschrittsteleologie bewerkstelligen, die Mesmer höchstens als Moment der hegelschen „List der Vernunft" anerkennen könnte, dessen Theorie im medizinisch-wissenschaftlichen Fortschritt lediglich die Funktion ihrer eigenen Überwindung gehabt hätte. Dann würde man aber ein normatives Telos des 21. Jahrhunderts in das 18. und 19. Jahrhundert zurückprojizieren, das seine eigenen Maßstäbe und seine eigenen epistemologischen Akzeptabilitätsbedingungen[26] hatte, die in ihrem eigenen Kontext betrachtet werden müssen.

Die Einordnung des Mesmerismus in eine übergeschichtliche esoterische Tradition aus der Renaissance, die gleichsam im 18. Jahrhundert unmodern war und deshalb mit der aktuell anerkannten mechanistischen Episteme kollidieren musste, geht nicht nur an den ambivalenten Debatten der Zeit vorbei und ignoriert etwa die gegensätzlichen Urteile der Pariser Kommissionen und die gerade auch gelehrte Anerkennung des Mesmerismus.[27] Sie entkontextualisiert bestimmte Momente dieser Tradition – Magnet, *fluidum*, „innerer Mensch" – und verdeckt deren medizinisch-philosophisch-theologische Brisanz im Gelehrtendiskurs des 18. Jahrhunderts.[28] Alle diese Elemente sind für Swedenborgs anthropologische Dämonologie von hohem Belang; ihre Herkunft und die Art und Wei-

24 Darnton: Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich, 22–27.

25 So lesbar bei dem von Johann Salomo Semler in Auftrag gegebenen Werk von Sprengel: Sendschreiben über den thierischen Magnetismum, siehe etwa 36, 62, 99, 104, 106f., 110–115, 131–140.

26 In diesem Sinne ist für die historische Perspektive die diskurstheoretische Einsicht grundlegend, dass Wissenschaften und Rationalität(en) selbst dem Diskurs subjungiert sind, der von den drei Achsen Wissen-Macht-Ethik bestimmt wird. Sie können nicht selbst als eine vermeintlich objektive Außenperspektive der Betrachtung gewählt werden oder dienen. Vgl. Foucault: Was ist Kritik? 21, 23, 32f. („Akzeptabilitätsbedingungen"). Zu den drei Achsen vgl. ders.: Was ist Aufklärung? 52.

27 Vgl. Darnton: Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich, 42–49, 62–66; Crabtree: From Mesmer to Freud, 23–32; sowie Benz: Franz Anton Mesmer; Gabay: The Covert Enlightenment, 29–41.

28 Kritische Einwürfe gegen diese Perspektive habe ich erhoben in: Stengel: Lebensgeister – Nervensaft, 345–348.

se, wie Swedenborg sie miteinander kombinierte, weisen auf die zeitgenössischen Debatten zurück.

An anderer Stelle[29] habe ich ausführlich dargelegt, dass die Existenz eines sowohl korporalen als auch kosmischen *fluidum*, eines „fluide animal“, das den Menschen mit dem „esprit vivifiant & universel“ verbinde und es zugleich ermögliche, dass der Mensch durch seinen Willen seine Muskeln bewegen könne, durch den Ausgang des Preisausschreibens der Preußischen Akademie der Wissenschaften von 1753 akademisch geadelt worden ist und in den Debatten des 18. Jahrhunderts einen nachhaltigen Platz erhielt – Jahre vor Mesmer. Claude-Nicolas Le Cat, ein Chirurg aus Rouén, der den Ersten Preis gewann, hatte nach eigener Auskunft auf Basis medizinischer Experimente die Theorie aufgestellt, dass dieses „amphibium“, das weder Geist noch Materie sei, nicht nur in der „l’economie animale“, der Ökonomie des Seelenreiches, zwischen Seele und Körper vermittele, sondern auch zwischen Einzelseele und Weltseele.

Le Cat bezog sich mit seinem akademisch nun ausgezeichneten Modell auf zeitgenössische und ältere Naturforscher, aber die Vorstellung von subtil- oder quasimateriellen Mittlerstoffen zwischen Seele und Körper war auch in den philosophisch diskutierten Entwürfen der Zeit hochaktuell. Bereits Descartes hatte sich einen quasimateriellen *spiritus animalis* vorgestellt, der zwischen der immateriellen Seele und dem Körper vermittelt – ganz im Gegensatz zu einem scharfen Leib-Seele-Dualismus, der ihm gewöhnlich unterstellt wird. Und auch für Leibniz konnten Seelenmonaden nicht immateriell sein, er sah sogar die präexistente Seele mit einem *corpusculum* ausgestattet. Namhafte Theologen und Philosophen des 18. Jahrhunderts wie Israel Gottlob Canz, Gottfried Ploucquet, Justus Christian Hennings oder Erik Pontoppidan beriefen sich mit ihren Seelentheorien explizit auf Leibniz und auch im medizinischen Diskurs der Zeitgenossen vor Mesmer war die Annahme von quasimateriellen Mittlerinstanzen selbstverständlich. Albrecht von Haller, Johann August Unzer und viele andere nahmen sie an, von Haller lehrte sie in seinen Physiologievorlesungen. Für den lutherischen Theosophen Friedrich Christoph Oetinger war Le Cats kosmisch-korporale Nervenfeuchtigkeit der Beleg für Gottes alles durchdringende Lebenskraft, für die Interpenetrabilität aller Materie, für die Existenz von Jakob Böhmes Tinktur, des *spiritus rector*, *ens penetrabile*, des geistleiblichen Grundes allen Lebens und der materieunabhängigen Wirksamkeit der sieben göttlichen Sephiroth.[30] Oetinger war es, der die esoterische Tradition schmiede-

29 Zu den folgenden Ausführungen über das Preisausschreiben der Akademie, Le Cats Mémoire und die weitere Debatte in Kap. 2 vgl. insgesamt Stengel: Lebensgeister – Nervensaft.
30 Vgl. zu Oetinger auch Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 548–550, 631.

te: Le Cats Amphibium-Fluid ist ihm Beleg für Böhmes Tinktur und für Newtons kosmischen Äther.[31] Noch Jung-Stilling, dessen Kenntnis Oetingers hier und an vielen anderen Stellen unübersehbar ist, bezog sich in den ‚naturwissenschaftlichen' Grundlagen seiner Theorie der Geisterkunde ausdrücklich auf den Äther, den Newton „Gottes Empfindungs-Organ (Sensorium Dei)" genannt habe, um gegen Eulers Lichttheorie zu belegen, dass es eine „Himmelsluft" gebe, die als ein „Lichtwesen" auch durch feste Körper dringen könne und „Mittler" zwischen der Geisterwelt und der Sinnenwelt sei.[32] Böhmes Theosophie und die Kabbala wurden hier mitten und kurz nach dem Jahrhundert der sogenannten Aufklärung unter Berufung auf die berühmtesten aufgeklärten Ärzte und vor allem auf das Phänomen der Elektrizität, das von Haller zur Irritabilitätstheorie benutzt hatte, als böhmistische Alternative zwischen Materialismus und Idealismus aufgefahren.[33]

In diesem Kontext ist zudem auf Charles Bonnet zu verweisen, bei dem der Nervensaft nun auch *psychologisiert* wurde. Für Bonnet ist das *fluidum* Träger des Gedächtnisses. Es enthält die Seele selbst und bleibt postmortal zusammen mit der seelischen Person bestehen, um sich mit gesteigerten Sprachfähigkeiten, Erkenntnis- und Empfindungsvermögen in höheren Sphären oder auf anderen Planeten zu vervollkommnen.[34] Bonnet erscheint als zentraler medizinischer Transporteur der fluidalen Unsterblichkeitslehre, der gleichsam nur noch die mesmeristisch-somnambulistische Praxis fehlte.

Zugleich ist in diesem Zusammenhang an die leibniz-wolffsche Rationale Psychologie zu erinnern, die wesentlich auf die Unsterblichkeit und Nicht-Annihilierbarkeit der Seelensubstanz hinausläuft, die dereinst mit dem irdisch gewonnenen Gedächtnis ausgestattet sei.[35] Dies kombinierten Bonnet und andere wie etwa der Jenaer Philosoph Justus Christian Hennings nun mit der Fluidaltheorie. Hennings hielt es 1774 in seiner Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere wie Bonnet, der Bonnet-Propagator Lavater und übrigens auch Kant in den Träumen eines Geistersehers für eine denkbare und mögliche Theorie, die er zwar nicht für beweisbar, aber auch nicht für „überflüßig" hielt, nämlich „*daß es einen ganzen inwendigen seelischen Menschen gebe, der alle Gliedmassen des äussern habe*" und dass „dieser seelische Leib der Sitz der Empfindung [und] ein *Mittelding* zwischen dem geistlichen und irrdischen Leib

31 Ebd., 545f.
32 Jung-Stilling: Theorie der Geister-Kunde, 57 u. 59.
33 Zum Böhmismus Oetingers Stengel: Theosophie in der Aufklärung, 514–547.
34 Vgl. Cyranka: Lessing im Reinkarnationsdiskurs, 429–455.
35 Vgl. ausführlich Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, Kap. 4.2.2., besonders 352f.

der Offenbahrung" sei.[36] Und Hennings ergänzte seine Erwägung mit der Überlegung, Lavaters inneren Menschen mit dem elektrischen Feuer oder auch einem Äther in Verbindung zu bringen, das durch den ganzen menschlichen Leib und durch alle Nerven ausgedehnt und wohl mit den Lebensgeistern identisch sei, die zwischen Körper und Seele vermittelten.[37] Die berühmten Klopfgeräusche im Pfarrhaus von Hydesville bei New York am 31. März 1848, der vermeintliche Auslöser des modernen Spiritismus, wurden von manchen für elektrische Vibrationen gehalten.[38] Und bei Justinus Kerner ist diese Figur zu finden. In der Seherin von Prevorst, die wie Jung-Stilling eine geradezu unübersehbare swedenborgische Agenda besitzt, ist es der Nervengeist, der wie die Seele unzerstörbar ist und eine ätherische Hülle um den Geist bildet, die zwischen Geist und Materie angesiedelt wird, so dass Seelen – allerdings nur Unerlöster – sinnlich spürbar werden können.[39] Das *fluidum* ist das Instrument und Medium, durch das der innere Mensch (Swedenborgs) existiert und wirkt – zu Lebzeiten auf den Körper, *post mortem* als Substanz.

Nicht nur durch Bonnet und seine Rezipienten, die bis auf wenige nachweislich zu Swedenborgs Lesern zählten, am aufsehenerregendsten unter den Zeitgenossen: Lavater,[40] wurden vier Elemente zusammengefügt, die alle in Bestandteile von Swedenborgs Werk sind:

– *erstens* ein kosmisches-korporales *fluidum*, das
– *zweitens* den inneren Menschen ausmacht oder an ihm haftet – der Tübinger Philosoph und Lehrer Hölderlins Gottfried Ploucquet[41] sprach 1766 vom

---

36 Hennings: Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere, 286f. [Hervorhebungen bei Hennings, sie beziehen sich auf eine Anmerkung Lavaters zu Bonnets Palingenesie]. Zu Hennings vgl. Stengel: Lebensgeister – Nervensaft, 351, 366–369; Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 122, 164, 167, 656–659.

37 Vgl. Hennings: Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere, 280f., 287; vgl. ders.: Von den Träumen und Nachtwandlern, 95f. u. 101 (hier wird der Nervengeist mit elektrischer Materie verglichen).

38 Vgl. Sawicki: Leben mit den Toten, 231.

39 Kerner: Die Seherin von Prevorst, 187f.; Stengel: Lebensgeister – Nervensaft, 342–345; zu Kerner: Crabtree: From Mesmer to Freud, 198–203; Ellenberger: Die Entdeckung des Unbewußten, 127–131 passim.

40 Aus der Sicht Kurt Sprengels von 1788 (Sendschreiben über den thierischen Magnetismum, 117) ist der Magnetismus in Deutschland nach 1786 vor allem duch Lavater ausgebreitet worden.

41 Man besitze auch nach dem Tod weiterhin Gedächtnis, könne mithilfe der äußeren und inneren Sinne fühlen und werde auch postmortal einen Leib besitzen, zu dem aber nicht das Fleisch (caro) gehöre. Vgl. Ploucquet/Faber: Problemata de natura hominis, 14–16.

„typus primitivus“ oder „schematismus“ des Menschen, von einem unbewussten Urspeicher, dem eigentlichen Menschen,
- *drittens* die Unsterblichkeit dieses inneren Menschen und
- *viertens* der *progressus infinitus* dieses Seelenmenschen nach dem Tod seines Körpers in der Lesart Swedenborgs und der leibniz-wolffschen Philosophie: dualistisch zum Bösen oder Guten ohne Allversöhnung, als kontinuierliche Folge des irdisch erworbenen moralischen Zustands. Der freie Mensch ist vollständig für seinen postmortalen Zustand selbst verantwortlich.[42]

3 „Aufgeklärte“ Dämonen. Spiritistische Neologie

Was haben diese zwischen Medizin, Naturphilosophie und Theologie entwickelten „Fluidaltheorien“ mit Swedenborg und seiner aufgeklärten Dämonologie zu tun? Um diesem Zusammenhang nachzuspüren, werden zunächst Schwerpunkte von Swedenborgs Theologie und Anthropologie[43] skizziert. Swedenborgs Dämonologie kommt man nur auf die Spur, wenn man sich auch dem Gesamtrahmen und dem Kontext widmet, in dem er seine Lehre entwickelt hat.

Ferner ist folgende Bemerkung nötig: Wenn der Titel dieses Beitrags und Swedenborgs Dämonen mit dem Attribut „aufgeklärt“ versehen sind, dann wird „aufgeklärt“ hier kontextuell und deskriptiv in seiner Bezogenheit auf den Gelehrtendiskurs des 18. Jahrhunderts verstanden, nicht normativ im Sinne dessen, was heute für „aufgeklärt“ gehalten werden soll. Diese Unterscheidung wird getroffen, zumal auch in Teilen der aktuellen Aufklärungsforschung normative Verständnisse von Aufklärung zuweilen in den Referenzrahmen des 18. Jahrhunderts zurückgespiegelt werden und ein heutiges Verständnis von dem, was als „aufgeklärt“ gelten soll, als normative Agenda dem „Sehe-

42 Die Zurechnung irgendeines fremden Erlösungswerks, etwa Christi, widerstreitet dem autonomen Menschen. In seiner nur rudimentär untersuchten Eschatologie ist Kant Swedenborg an diesem Punkt gefolgt. Vgl. Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 273–277, 666–673, 692–694, 706–710, 712, 716.

43 Im Folgenden werden im Wesentlichen Ergebnisse von Stengel: Aufklärung bis zum Himmel präsentiert. Auf eine detaillierte Untermauerung dieser Zusammenfassung mit Zitaten aus Swedenborgs Werken muss aus Platzgründen verzichtet werden.

Punkt“[44] zur Selektion und Reduktion des historischen Stoffs zugrunde gelegt wird. Damit ist nicht nur an Aufklärungsverständnisse gedacht, die wie Jonathan Israel den Pantheismus oder wie Winfried Schröder den Atheismus als Kern und als geheimes Telos der historisch im 18. Jahrhundert kulminierenden Aufklärung[45] oder die Säkularisierung als ihr zentrales Anliegen betrachten. Auch wenn man meint, die aufklärerische *Community* habe die Geisterwelt, die intelligible Welt des Über- oder Nichtsinnlichen oder etwa die biblisch abgeleitete Eschatologie *in toto* durch deren Liquidierung ‚aufgeklärt‘, würden radikale Atheismen oder Materialismen zum eigentlichen Kern von Aufklärung erhoben, um den herum sich lediglich unaufgeklärte Rudimente dogmatischer Orthodoxien und superstitiöser Gestrigkeiten gruppieren. Das geht an den historischen Befunden vorbei; die aufklärerischen Debatten erscheinen vielschichtiger, ergebnisoffener und pluriformer, und was als „aufgeklärt“ zu gelten hat, ist Gegenstand, nicht Ergebnis von Debatten.

Swedenborg ist ein Beispiel für die manchem heutigen Geschmack möglicherweise unerwartet erscheinenden Horizonte, in denen aufklärerische Diskurse im *Siècle des Lumières* geführt worden sind. „Aufgeklärt“ bezieht sich einerseits auf Swedenborgs Selbstanspruch, der knapp so zu beschreiben wäre: die rationale Durchdringung beider Reiche, des Reiches der Natur und des Reiches des Geistes, mit dem Ziel der Demonstration vernünftiger und universal gültiger Gesetze.[46] Das berühmt gewordene „Nunc licet“, das Swedenborg in der Geisterwelt erblickt haben will, bezieht sich auf eben dieses holistische Rationalisierungsprojekt, das aus Swedenborgs Perspektive widerrationale Bekenntnisinhalte attackiert, zugleich aber die Geister, das Leben *post mortem* und die jenseitige Welt nicht liquidiert, sondern sie unter die Knute des Vernünftigen zwingt, sie also gewissermaßen rationalisiert und damit „aufklärt“. Nunc licet: nun ist es erlaubt, in die Geheimnisse des Glaubens „intellectualiter“ einzudringen, ist Swedenborgs allerdings erst spät so geäußertes Programm.[47] Inwieweit das den Aufklärungsbildern der Zeitgenossen widerspricht oder entgegenstand, steht auf einem anderen Blatt.

---

44 „Sehe-Punkt“ im Sinne von Johann Martin Chladenius, der in seiner 1742 in Leipzig publizierten Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften (§ 309) mit dem „Sehe-Punkt“ die Subjektivität des Betrachters – und des Historikers – bezeichnet.

45 Vgl. Israel: Radical Enlightenment.

46 Vgl. insgesamt meine Habilitationsschrift Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, zusammenfassend etwa 185–187, 324–327, 400–404, 728–730, 740f.

47 Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 258, 403, 752.

„Aufgeklärt“ bezieht sich zweitens auf die Konfessionskritik, in der sich Swedenborg mit vielen sogenannten Aufklärungstheologen überschnitt, so dass man im gewissen Sinne von einer „spiritistischen Neologie“[48] sprechen kann.

Swedenborgs Anthropologie ist inmitten der aufklärerischen Debatten entwickelt worden, auch wenn sie sich auf den ersten Blick an der Begrifflichkeit der neuplatonischen Seelenlehre orientiert. Er unterscheidet die dreifach in *anima*, *mens* und *animus* gegliederte Seele auf der einen vom Körper auf der anderern Seite. Seele ist für ihn nicht Materie, sondern „Substanz“. Nach dem innersten Seelenkern, der gottähnlichen *anima*, ist der innere Mensch schon immer in Gemeinschaft mit anderen geistigen Substanzen, das sind Seelen Lebender und Verstorbener, im *mundus spiritualis*. Nach seiner natürlichen Dimension lebt der Mensch im *mundus naturalis*, ohne sich seiner Verbindung zum *mundus spiritualis* bewusst zu sein. Jede menschliche Seele gelangt nach dem Tod vollends dorthin und besitzt menschliche Gestalt und Form. Der Mensch ist also „spiritus corpore amictus“[49] und die Seele ist kein Äther oder Hauch, sondern der Mensch selbst.

Die Seele des Menschen ist Ort seiner Freiheit. An diesem Punkt befindet sich wohl Swedenborgs anthropologisches Zentrum, Freiheit ist wie bei Leibniz und Malebranche geradezu „kardinal“ in seiner Lehre.[50] Die Freiheit zum Guten oder Bösen besitzt gewissermaßen übermenschliche Dimensionen. Denn die freie Entscheidung für den lebensbeherrschenden *amor regnans* kann bis zur Todesstunde korrigiert werden, aber *post mortem* nicht mehr. Bis in alle Ewigkeit wird die einmal getroffene Entscheidung Leben und Entwicklung des postmortalen Menschen bestimmen, niemand kann dann noch gegen seinen Willen vom einmal gewählten Weg abgebracht werden. Eine dualistische Eschatologie – mit Himmel und Hölle, aber ohne einen Richter- oder Erlösergott – ist die Folge.

Die stärkste Parallele zu anderen aufklärerischen Ansätzen weist Swedenborgs Begründung der Herkunft der menschlichen Freiheit auf. Dieses Problem war Leibniz’ Thema in der Theodizee gewesen und Kant verzichtete schließlich darauf, Freiheit und Vernunft überhaupt beweisen zu wollen, sondern hatte in der zweiten Kritik schlicht das apriorische Bewusstsein des moralischen Gesetzes zum „Factum der Vernunft“ erklärt, das berechtige, Freiheit gewissermaßen ebenfalls als Faktum der Vernunft anzunehmen.[51] Dass mit dem Freiheitprob-

48 Kurzdarstellung der „spiritistischen Neologie“ bei Stengel: Prophetie? 138–141; vgl. die ausführliche Darstellung der Theologie Swedenborgs in Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 190–306, zusammengefasst in: 324–332.
49 Vgl. Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 238.
50 Jonsson: Visionary Scientist, 190.
51 Kant: Kritik der praktischen Vernunft, AA V, 47f.

lem im mechanischen Weltbild empirische Begründungsschwierigkeiten verbunden sind, die kaum über eine theologische Behauptung oder ein Postulat hinauskommen, trifft auch auf Swedenborg zu. Denn Freiheit ist auch bei ihm nur intelligibel begründbar, niemals innerhalb des natürlichen Teils der Welt, aber doch mit einer eigenen Akzentuierung, die seine „aufgeklärte Dämonologie" nach sich zieht: Die menschliche Seele steht zu Lebzeiten stets mit anderen Seelensubstanzen in Verbindung, und diese Seelen betrachtet Swedenborg als die Seelen der Verstorbenen, die nun im gesamten *mundus spiritualis* angesiedelt sind, in selbstgeschaffenen Himmeln und Höllen als Folgen ihrer irdisch praktizierten Freiheit, deren Konsequenzen dieses und das andere Leben sind. Ohne dass der Mensch es sinnlich merken könnte, sind sein Wille und sein Verstand von je zwei höllischen und himmlischen Genien beziehungsweise Geistern umgegeben. Diese befinden sich im Gleichgewicht, und dieses Gleichgewicht ist Grundlage für die menschliche Freiheit. Geister und Genien sind nicht Schutzgeister oder fühlbare Einflüsse und Stimmen; es sind keine in Seancen herbeizitierbaren Wesen, sondern ausschließlich im Innersten des inneren Menschen vorhandene Kräfte, zwar menschlich-substantieller Natur, aber im älteren Sinne des Wortes keine Dämonen mehr. Swedenborg beharrt also *erstens* auf der auschließlich intelligibel begründbaren Freiheit, versetzt diese Freiheit *zweitens* in einen innersten Bereich des Menschen, der *drittens* dem Bewusstsein entzogen ist, und macht *viertens* als Lebensquelle einströmende Lebenskraft aus, ohne sich festzulegen, ob dieser Strom fluidal aufzufassen ist – Swedenborgs vitalistische Auffassung schlägt sich im Modell einer „konstabilierten Harmonie"[52] nieder. Freiheit ist zugleich von intelligiblen Substanzen gefiltert, die aber nur im Unbewussten wirken. *Fünftens* ist Herkunftsort dieser Substanzen der *sensus communis*, der durch die Geisterwelt ermöglicht wird und der die universale intelligible Verbindung und Kommunikation überhaupt möglich macht – ein gigantisches kollektives Unbewusstes sozusagen.

Als zentraler Punkt des anthropologisch-dämonologisch-theologischen Projekts Swedenborgs erscheint die Anthropozentrierung des „Himmels" und der „Hölle". Denn Engel und Dämonen und der Teufel selbst entfallen als eigene Geistgattung. Dabei ist Swedenborgs Jenseits, der *mundus spiritualis* insgesamt, voller Himmel und Höllen. Hier befinden sich aber ausschließlich die Seelen Verstorbener, die alle eine Menschenform besitzen. Sie sehen zuweilen aus wie die alten Dämonen, manche auch wie Tiere und Bestien, und zwar ganz so, wie ihr innerer „Charakter", ihre Seelenphysiognomie nun ohne körperliches Hindernis substantiell erscheint. Es gibt also keine Dämonen im älteren Sinne

52 Vgl. dazu Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 131, 134f., 139, 152–154, 240–242.

mehr. Swedenborgs Geistwesen können darüber hinaus weder physisch noch psychisch insofern erscheinen oder wirken, dass es dem Menschen sinnlich bewusst werden könnte. Sie wirken mittels eines kosmischen Gleichgewichts, das Freiheit intelligibel begründet. Der Wirkort der Kräfte ist immer unbewusst. Und diese polaren Energien wirken gerade nicht situativ, sondern ständig, und sie wirken nur innerlich und ausschließlich nicht sensibel.

Diese fünf dämonologischen Neuakzentuierungen Swedenborgs wären zusammenzufassen:

- *Internalisierung* statt Wirkung äußerer Dämonen,
- *Psychisierung* statt physikalische Wirkungen,
- *Anthropologisierung* statt Wirkung diabolischer oder eudämonischer Mächte eigener Geistgattung,
- *Kontinuierung* des inneren, ‚moralischen' Einflusses statt situativer, kontingenter Besessenheit.

Zugleich bleibt als Konsequenz der Unsterblichkeitslehre und der universalen Verkettung des natürlichen und geistigen Bereichs die Ursache alles Geistigen auch in einer intelligiblen oder spirituellen Welt bestehen, die allerdings von menschlichen Seelen belebt ist. Nur können diese Personenseelen, die identisch sind mit den Seelen der ehemals Lebenden, selbst nicht wirken, weder als gute noch als böse „Geister" oder Gespenster. Aber auch wirkfähige Schutzengel, eine leibliche Auferstehung oder unmittelbare Offenbarungen sind für Swedenborg Aberglaube. Ein effizienter Wirk-Konnex zwischen beiden Welten ist scharf abgeschnitten. Das Gleichgewicht der Geister und Genien wirkt kollektiv, daher handelt es sich als fünften Aspekt um eine

- *Entpersonalisierung* der Dämonologie in Swedenborgs Konzeption, wenigstens auf der Ebene der Wirkfähigkeit der verstorbenen menschlichen Seelen im Bereich der natürlichen Welt.

4 Interludium: Die Aufklärung des Teufels[53]

Eine erste Auswirkung der ‚Abschaffung' des Teufels und wirkfähiger, nichtmenschlicher Dämonen bei Swedenborg scheint um 1760 beim Streit um die Lohmannsche Besessenheit sichtbar zu werden, der oft als sogenannter Erster Teufelsstreit bezeichnet wird. Denn während die einen in den vier Stimmen der

53 Dieser Abschnitt ist ausführlich und quellengestützt dargestellt in Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 487–495.

Elisabeth Lohmann teuflische Ursprünge zu erkennen glaubten und zum Mittel des Exorzismus griffen, mischte sich Johann Salomo Semler mit einer Lesart ein, mit der er in die Geschichte der Dämonologie als Pionier eingegangen ist.[54] Gegen traditionelle dämonologisch-exorzistische Position behauptete er nun, dass Lohmann eine hysterische Person, die nicht zu exorzieren, sondern medizinisch zu behandeln oder noch besser: zu verheiraten sei, vollzog diese augenscheinliche Bewegung hin zu einer psychsomatischen Perspektive jedoch nur halbherzig. Denn zweitens seien schon die Dämonen des Neuen Testaments keine bösen, physikalisch wirkfähigen Wesen, sondern immer Seelen von Verstorbenen. Das steht im merkwürdigen Kontrast zu seiner Auffassung, Teufel und Dämonen seien doch eigentlich nicht Glaubensgegenstände der neutestamentlichen Autoren, sondern der jüdischen Adressaten. Die Apostel hätten sich nur ihren Hörern akkomodiert, um die Botschaft Jesu zu dolmetschen.[55]

Semlers auffällige und nicht weiter begründete Behauptung, die Dämonen seien Seelen verstorbener Menschen und keine eigene Geistgattung, stammt von 1762, zwei Jahre nachdem sein Leipziger Kollege und Freund Johann August Ernesti die erste große Besprechung der 1749 bis 1756 erschienenen achtbändigen Himmlischen Geheimnisse Swedenborgs vorgelegt hatte, ohne Swedenborgs Namen zu nennen. Ernesti hatte ausdrücklich darauf hingewiesen, dass es in Swedenborgs Jenseits keine Engel und Geister mehr gebe, sondern dort nur noch menschliche Seelen fortlebten, und seine Lehre insgesamt geradezu an allen Punkten heterodox und womöglich eine Erdichtung sei.[56] Semler brachte eben dieses Argument, dass Dämonen Seelengeister seien, mitten in der Lohmann-Debatte, um die Wirkfähigkeit teuflischer Dämonen für unmöglich zu erklären. Mit Semlers Psychopathologisierung der Besessenheit, nicht der Dämonen und des Teufels selbst (!), war nun auch die oben genannte fünfgliedrige aufklärerische Dämonologie verbunden. Jahre später, im sogenannten Zweiten Teufelsstreit, den Swedenborg nicht leibhaftig mitverfolgen konnte, erschien eine ganze Serie von anti- oder neudämonologischen Streitschriften unter dem Pseudonym Swedenborgs wie etwa das Demüthige Dankschreiben an den großen Mann, der die Non-Existenz des Teufels demonstrirt hat.[57] Hier wurden

54 Für den Theologiehistoriker Karl Aner war Semler „der erste Deutsche [...], der die Dämonischen des Neuen Testaments für natürlich Kranke" erklärt hatte, vgl. Aner: Die Theologie der Lessingzeit, 241 u. 236. Zu Semlers ambivalenter Position vgl. Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 487–490, 492f.

55 Die Semler immer wieder unterstellte gänzliche Abweisung der Existenz des Teufels lässt sich nicht klar belegen. Vgl. Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 492.

56 Vgl. ebd., 457–463, zu den weiteren Rezensionen vgl. ebd., 464–466, 474f.

57 Vgl. ebd., 494f.

nicht Bekker, Thomasius oder Semler, sondern Swedenborg als derjenige zentrale Autor proklamiert, der die diabolische Dämonologie anthropologisiert und den Teufel selbst aus Kosmologie und Theologie vertrieben hatte. Ohne dass sein Name offen genannt wurde, scheint Swedenborgs Dämonologie jedoch seit 1760 in der Besessenheitsdebatte – denn so müsste der Erste Teufelsstreit angemessener bezeichnet werden – effektiv rezipiert worden zu sein, womöglich zunächst in erster Linie über Ernestis Rezensionen.

5 Wie wirkt Swedenborgs „innerer Mensch" für alle? – Die Leser

Es war, wie erwähnt, zuerst Immanuel Kant, der in den Träumen eines Geistersehers zwar negativ auf den Geisterseher, aber positiv auf Swedenborgs Grundmodell eingegangen war: dass der Mensch in seiner physisch-intelligiblen Doppelnatur schon immer – und dann ganz nach dem Tod des Körpers – in einem *mundus intelligibilis,* einer „immateriellen Welt" lebt als in einem „Ganzen denkender Wesen" und einer „Art von Vernunfteinheit", dessen „Theile untereinander in wechselseitiger Verknüpfung und Gemeinschaft stehen" und dem alle geschaffenen Intelligenzen angehören. Von hier stammen die „Regel des allgemeinen Willens", die moralische Einheit „aller denkenden Naturen", die Regeln der Sittlichkeit und die „sittlichen Antriebe", die zu den „mächtigsten" Kräften gehören, „die das menschliche Herz bewegen", aber „außerhalb demselben" liegen. Der Privatwille und der allgemeine Wille, „d.i. der Einheit des Ganzen der Geisterwelt", sind miteinander verknüpft.[58] Noch Carl Gustav Jung hat Kant für seine Theorie vom kollektiven Unbewussten genauso verstanden, als würde er nicht eine symbolische Welt, sondern eine gewissermaßen modifizierte, aber swedenborgische Geisterwelt meinen.[59]

58 Vgl. Kant: Träume eines Geistersehers, 334f.; Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 642–648.

59 Dieses Verständnis wäre kein Missverständnis, sondern ein faktisches Verständnis Kants durch Jung, der Kant offenbar wie manche seiner Zeitgenossen im 18. Jahrhunderts als Anhänger Swedenborgs ansah und ihn in eben diesem Sinne nicht missverstand, so die Grundthese der angesichts ihres Materialreichtums verdienstvollen Studie von Bishop: Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg, and Jung, sowie Ders.: Schwärmerei und Geisterseherei, 133–155.

Der innere Mensch bei Lavater, bei Hennings und dann vor allem bei Bonnet[60] wird dann mit der Fluidal- und schließlich Magnettheorie verbunden. Er erhält statt des leibnizschen *corpusculum* eine ätherische Hülle, wie beispielsweise bei Kerner. Bei Hennings schlägt sich jeder Gedanke, jede Empfindung, jeder Traum in den Bewegungen dieses *fluidum* nieder. Als „materielle Ideen“[61] werden sie in den eigentlichen innersten Menschen gespeichert. Wo bei Swedenborg Substanz war, tritt Le Cats *amphibium* zwischen Welt-Geist und Materie: Seele kann nicht reiner Geist sein, reiner Geist ist nur Gott, und als pure Materie darf sie nicht gedacht werden, weil sonst ihre Unsterblichkeit und ihre Freiheit verloren geht.

6 Das *fluidum spirituosum* im Regnum animalis

Das kosmisch-korporale *fluidum* Le Cats ist im Diskurs nicht vom Himmel gefallen, sondern war einige Jahre vor dem Gewinn des Preises der Preußischen Akademie Bestandteil des zeitgenössischen Gelehrtendiskurses geworden. Swedenborg hatte 1740/41, kurz vor seiner visionären Wende zum Geisterseher, zwei Bände einer medizinisch-psychologischen Arbeit unter dem Titel Oeconomia regni animalis vorgelegt.[62] Hierbei ist keinesfalls an die Ökonomie des Tierreichs gedacht, sondern an die Ökonomie des seelischen Reichs. Es wäre noch genauer zu untersuchen, ob der „thierische“ oder animalische Magnetismus ebenfalls im Zusammenhang mit der seelischen Ökonomie steht und der ‚zoologische‘ Akzent durch eine einseitige Übersetzung des Adjektivs *animalis* entstanden ist. Swedenborgs Oeconomia wurde in der Bibliothèque Raisonnée des Ouvrages des Savans de l’Europe mit zwei ingesamt 35 Seiten umfassenden Rezension geradezu begeistert dem Gelehrtenpublikum vorgestellt.[63] Nichts Besseres sei zum Thema Gehirn, Nerven und Seele bislang geschrieben worden. Swedenborg stelle eine den Körper und die Seele umfassende menschliche Anatomie vor, die die Seele – sehr kurzgefasst – sowohl für materiell als auch für immateriell, aber als Bestandteil des Körpers für unsterblich hielt. Mittler zwi-

---

60 Gerade das literarische Verhältnis zwischen Bonnet und Swedenborg harrt noch weiterer Aufklärung.

61 Vgl. Hennings: Von den Träumen und Nachtwandlern, 104.

62 Vgl. dazu ausführlich Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 127–170.

63 Vgl. Bibliothèque Raisonnée des Ouvrages des Savans de l’Europe 1741, Oktober-Dezember (zu Bd. 1), 411–433; 1742, Februar/März (zu Bd. 2), 134–147; Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 145–150.

schen Seele und Körper sei der subtilste Teil des Blutes, ein *sanguis superemi-nens*, das mit gewaltiger Geschwindigkeit durch die Nerven und Fibern jage und das zwischen Körper und Seele vermittele: das *fluidum spirituosum*.[64] Dieses Fluidum stamme zu einem Teil aus dem Blut, zum anderen aber aus der *aura prima*.[65] Die Seele sei nichts anderes als das Produkt dieser *aura* oder des universellen *fluidum*, dann handele es sich für den anonymen Rezensenten der Bibliothèque Raisonnée um die „edelste Modifikation" und das „schönste Erbe" des *Esprit Universel*, den alle Philosophen kennen würden, und dessen, was Mose den Geist Gottes und Plato *anima mundi* nannte.[66]

Swedenborgs Oeconomia regni animalis behauptete also ein korporales und zugleich kosmisches *fluidum*, das ebenso der mesmeristischen Praxis zugrundelag. Bei Le Cat war es der „esprit vivifiant & universel", der in der „economie animal" wirkt, und sich im Körper wie bei Swedenborg mit einer Lymphflüssigkeit mischt. Wie sich diese Autoren zueinander verhalten, ist angesichts der völlig dunklen Rezeptionsgeschichte der Oeconomia regni animalis offen, zumal Swedenborg vier Jahre nach ihr Geisterseher ‚wurde' und von etwa 1760 an auch als solcher, nicht mehr oder kaum noch als Naturphilosoph, gelesen wurde.[67] Der Visionär Swedenborg setzte an die Stelle des von ihm selbst einst propagierten geistkörperlichen *fluidum* einen geradezu schroffen Dualismus: lediglich durch Analogie, nicht durch vitalen Influxus der Seelenkräfte sind die Reiche der Seele und des Körpers miteinander verbunden. Das Leben strömt durch Gott ein, nicht durch ein kosmisches *fluidum*, das partiell aus der Weltseele käme wie bei Le Cat; Erkenntnis aus der anderen Welt wird nicht von ‚unten', sondern nur durch Offenbarung zuteil.

Die erhebliche sprachliche und inhaltliche Parallelität zwischen Le Cat und der Oeconomia regni animalis, wie sie der frankophonen Gelehrtenschaft vorgestellt wurde, legt aber die Vermutung nahe, dass Le Cat durch den vorvisionären Swedenborg zu seinen Ergebnissen gelangt ist. Entscheidend jedoch ist, dass ohne das *fluidum* oder, anders gewichtet, *spiritus animales*, Le Cats und Swedenborgs der Kontakt – das *commercium* – zwischen Leib und Seele in weiten Teilen der Gelehrtenschaft im 18. Jahrhundert unerklärlich blieb. Dass dieses *fluidum* zur Basis des Mesmerismus gehört, liegt auf der Hand. Es kann nun gezeigt werden, dass es auch zu den epistemologischen Grundlagen der mesmeristischen Magie und des Spiritismus zu zählen ist.

---

64 Vgl. Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 137f.

65 Vgl. ebd., 135 u. 141.

66 Vgl. Bibliothèque Raisonnée, 1742, Februar/März (zu Bd. 2), 146: „la plus modification, la plus belle portion".

67 Vgl. dazu Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 74–77, 84–88, 105–111, 145–170, 175–180.

7 Die Swedenborgianisierung und Spiritisierung des Mesmerismus

Denn es lässt sich anhand der literarischen Rezeptionen ans Licht bringen, dass die mesmeristisch-magnetische Fluidal-Theorie und Swedenborgs Dämonologie am Ende der 1780er (vielleicht: wieder) zusammengeführt wurden: durch die 1786 von Carl Bernhard Wadström und Carl Frederick Nordenskjöld gegründete Stockholmer Exegetische und Philanthropische Gesellschaft, die mit ihrem an Gelehrte in ganz Europa verschickten „Sendschreiben" vom 18. Juli 1787 um eine swedenborgische Erklärung für die Phänomene des „thierischen Magnetismus" warb.[68] Es erscheint angemessen, von einer „spiritistischen Interpretation" der Phänomene des Magnetismus und Somnabulismus durch die Stockholmer Gesellschaft zu sprechen, die dadurch die mächtige spiritistische Strömung in der magnetischen Tradition begründete.[69] Für die Stockholmer war es nicht mehr der innere Mensch, es waren nicht mehr die nüchtern als materiell angesehenen fluidalen Ströme zwischen Mensch und Kosmos, die der Arzt zu heilen vermochte und die den magnetischen Schlaf und schließlich somniloque Fähigkeiten hervorbrachten. Es waren jetzt Swedenborgs Geister, die hier wirkten und nun – übrigens im Gegensatz zu Swedenborg – auch physische Ursache von Krankheiten waren, die der quasi-apostolische Magnetiseur durch Handauflegung heilen konnte.

Es ist bekannt, wie scharf die von Puységur gegründete Straßburger Harmonische Gesellschaft die Interpretation der Schweden am 18. Oktober 1787 als obskur zurückwies und die magnetischen Phänomene als rein physikalische Kräfte behauptete.[70] Eine ganze Flut von Gegenschriften erschien, in denen das

---

68 Sendschreiben der Exegetischen und Philanthropischen Gesellschaft zu Stockholm an die Gesellschaft der vereinigten Freunde zu Straßburg über die einzig genügliche Erklärung der Phänomene des thierischen Magnetismus und Somnambulismus. An mehreren Orten abgedruckt, u. a. im Teutschen Merkur, 153–192. Vgl. Gabay: The Stockholm Exegetic and Philanthropic Society and Spiritism; sowie Gabay: The Covert Enlightenment, 17 u. 85f. Folgen und Resonanz auf die Exegetische und Philanthropische Gesellschaft in Europa sind bislang nicht ansatzweise untersucht worden.

69 So Crabtree: From Mesmer to Freud, 71f. u. 197.

70 Antwortschreiben der harmonischen Gesellschaft zu Straßburg: Die Straßburger mißbilligten hier indiskrete Fragen an Somnambule. Die von den Stockholmern behaupteten metaphysischen und theologischen Aspekte hätten nichts mit dem Gesundheitszustand zu tun. Die Straßburger wagten es aber nicht, eine bestimmte Theorie des Somnambulismus „zu entwerfen", obwohl die meisten Mitglieder glaubten, der Magnetismus beruhe auf einer Naturkraft, die den Gesetzen des Gleichgewichts, der Gravitation, der Elastizität und Ausdehnung folge.

Stockholmer „Sendschreiben" zugleich aber mehrmals abgedruckt und popularisiert wurde. Der hallesche Naturforscher und Mediziner Kurt Sprengel[71] schrieb im Auftrag Semlers, der Leipziger Theologe Johann Georg Rosenmüller,[72] der Eisenacher Superintendent Christian Wilhelm Schneider,[73] Wieland[74] und Klopstock[75] protestierten öffentlich und die Berliner Popularaufklärer um Nicolai, Gedicke und Biester starteten nun, 15 Jahre nach seinem Tod, in ihren Gelehrtenzeitschriften eine gewaltige Pressekampagne gegen Swedenborg, mit neuen Betrugshypothesen[76] und so zugespitzt, dass sich jetzt, am Vorabend des Wöllnerschen Religionsedikt die Gelehrtenschaft noch einmal spaltete und sich beispielsweise Johann Salomo Semler alle Angriffe auf den Ehrenmann und Gelehrten Swedenborg verbat,[77] der sehr wohl über übersinnliche Fähigkeiten verfügt haben könnte. Nun ist ganz offiziell die Rede vom „Swedenborgianismus" als einer dem religionskritisch aufgefassten „Kantianismus" gegenüberstehenden Formation.[78] Semler selbst lobte 1788 allerdings die Straßburger Harmonische Gesellschaft dafür, dass sie sich „edel, wohlanständig, und ohne alle Zurückhaltung von allem sogenannten Swedenborgianismus, geradehin losgesagt" und die von den Stockholmer Swedenborgianern geschilderten

Der Zweck des Magnetismus ziele auf der Entwicklung eines heilsamen Instinkts ab, die „Erleichterung der leidenden Menschheit und die Wiederherstellung der Gesundheit" nämlich. Da müsse alle Neugierde und „gewagtes Raisonnement" ausgeschlossen werden. Der Sekretär der Straßburger Gesellschaft ergänzte, die Gesellschaft entsage jeder „theologischen Reform des menschlichen Geschlechts" und halte sich an die Erfahrung: „Worinn besteht das Uebel? und welches sind die Heilungs-Mittel?" (ebd., 83). Die Straßburger hätten daher beschlossen, die zwei Schriftpakete nach Stockholm zurückzuschicken und nicht zu deren Bekanntmachung beizutragen (ebd., 84f.). Zu den Harmonischen Gesellschaften vgl. Crabtree: From Mesmer to Freud, 33–37, 6–72.

71 Sprengel: Sendschreiben, Anregung durch Semler: Rez. zu J.G. Rosenmüller, IVf.

72 Rosenmüller: Briefe über die Phänomene des thierischen Magnetismus und Somnambulismus..

73 Schneider: Nachricht von der so genannten neuen Kirche.

74 Siehe Fußnote 67: Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 514–517.

75 Klopstock: Antwort an die Société Exégétique –517. Klopstock versuchte allerdings zugleich, mit Hilfe von Swedenborg in Kontakt mit verstorbenen Freunden zu gelangen, was Swedenborg – wie bei allen solchen Anfragen – verweigerte, vgl. ebd., 516.

76 Vgl. Stengel: Prophetie? 148–150.

77 Vgl. ebd., 150–152; Stengel: Mit wem sprach Semler?

78 Vgl. dazu Stengel: Aufklärung bis zum Himmel, 662f. Ohne diese Gegenüberstellung ist vom „Swedenborgianismus" ausdrücklich die Rede in: Das Neue Jerusalem auf Erden, 36. Oetinger nennt den Ausdruck bereits in: Oetinger: Beurtheilungen der wichtigen Lehre, 18f., 38.

„magnetischen Begebenheiten, (wol an 300 Personen)“ allgemein physisch erklärt habe.[79]

Die frühen Swedenborgianer suchten, hielten aber nur zum Teil den Konnex mit dem mesmeristischen Somnambulismus, mit der Theosophie Jakob Böhmes oder mit magischen und hermetischen Lehren. Die seit 1787 gegründeten Gemeinden der New Church[80] vollzogen diese Verbindung im Gegensatz zu den Logen und Gesellschaften wie der 1783 ebenfalls in London gegründeten Theosophical Society, der Stockholmer Exegetischen und Philanthropischen Gesellschaft, der Société des Illuminés d'Avignon oder der kabbalistischen und mystisch-katholischen Loge Élus Coëns nicht.[81] Diese Differenz ist trotz der Attacke des Eisenacher Superintendenten Christian Wilhelm Schneider von 1789 zu beachten, die er nicht nur gegen die 1788 in London englisch gedruckte Liturgie der neukirchlichen Gemeinde in East Cheap richtete, sondern auch gegen den mesmeristischen Swedenborgianismus, gegen die Londoner und die Stockholmer Gesellschaft und gegen Swedenborgs Lehre insgesamt.[82] Doch dieser Rundumschlag darf nicht mit den sonstigen differenzierten Rezeptionen Swedenborgs gleichgesetzt werden.

---

79 Semler: Rez. zu J.G. Rosenmüller, 383f.

80 Vgl. Fußnote 11. 1789 trat die Generalkonferenz der New Church in England zusammen, die bei aller Distanz zu den christlichen Konfessionen doch ihre wesentlichen Merkmale teilte. In den USA schlossen sich die ersten Gemeinden 1817 in der General Convention of the New Jerusalem zusammen. In den deutschsprachigen Ländern kam es mit der Generalversammlung der Neuen Christlichen Kirche in Deutschland und in der Schweiz 1848 zur ersten Kirchengründung. Vgl. dazu Stengel: Art. Swedenborgianismus, 152f.

81 Vgl. dazu Gabay: The Covert Enlightenment, 43–73; Gabay: Society; Baier: Meditation und Moderne, Bd. 1, 192–196 u. 261–265; Darnton: Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich, 40 u. 66–68, vgl. auch 119–126 u. 133–135.

82 Vgl. Schneider: Nachricht von der so genannten neuen Kirche. Schneiders Schrift, in der angesichts der Ausbreitung der Swedenborgianer die Einschränkung der Pressefreiheit angeregt wurde (55), dürfte zugleich die erste deutschsprachige Auseinandersetzung mit dem Kultus der neukirchlichen Gemeinden gewesen sein. Immerhin ist hierin die Liturgie, wenn auch mit polemisch-kritischer Kommentierung, vollständig vorgestellt worden, mit Sündenbekenntnis, Gebeten und Glaubenssymbol.

8 Schluss: Diskursive Schnittstelle

In der gegen Mesmeristen und Swedenborgianer gerichteten Medienkampagne wurde, so scheint es, ein Phänomen attackiert, das sich trotz und vielleicht auch gerade angesichts der anfangs so brüsken Zurückweisung der Stockholmer mit einigem Zeitverzug in der mesmeristischen Magie und in der somnambulistischen[83] Praxis als überaus fruchtbar erwies und zu den entscheidenden Impulsen für die okkultistisch-spiritistische Episteme des 19. Jahrhunderts gezählt werden kann: Die mesmeristische Praxis, das swedenborgisch-le-cat'sche *fluidum* und schließlich Swedenborgs *mundus spiritualis* wurden zu einer diskursiven Schnittstelle mit erheblicher Öffentlichkeitswirkung weit über die gelehrten Diskurse hinaus vernäht. Und das ist nicht nur eine These, sondern es ist auch die Konstruktion der Berliner Popularaufklärer, die seit den späten 1780er Jahren ebenfalls Swedenborgianismus, puységurschen Somnambulismus,[84] mesmeristischen Magnetismus, mit konfessionspolemischer Absicht dazu noch Rosenkreuzertum sowie jesuitischen und zugleich lavaterischen Kryptokatholizismus als Verschwörung gegen dasjenige konnotieren, was sie für aufgeklärt in einem preußisch-protestantischen Sinne hielten.[85] Nach „Swedenborgs Tode schlossen sich die Rosenkreuzer, Geisterseher, Swedenborgianer und Magnetisten aneinander", vermerkte ein anonymer Rezensent in Nicolais Allgemeiner deutscher Bibliothek 1790. Und er nannte ausdrücklich den Versuch der Stockholmer Gesellschaft, für den Ausbruch von Krankheiten böse Geister verantwortlich zu machen, die magnetische Kuren durch Handauflegen des Magnetiseurs austreiben könnten. Man sehe, meinte er, „wie genau die Lavaterischen Wundergrillen hiemit zusammenhängen", und auch Cagliostro fiel ihm als weiterer Gewährsmann ein.[86] Diese von den Berlinern attackierte

---

83 Vgl. Stengel: Art. Okkultismus, 376–378; Ders., Art. Swedenborgianismus; dazu Baier: Meditation und Moderne, Bd. 1, 179–200 u. 257–277.

84 Vgl. dazu Crabtree: From Mesmer to Freud, 38–53; Gabay: The Covert Enlightenment, 43–79.

85 Vgl. dazu ausführlich Stengel: Semler.

86 Rez. zu Schneider: Nachricht von der so genannten neuen Kirche, 608f. Hinter den Londoner Swedenborgianern, die die Einheit „alle[r] Religionspartheyen" anstrebten, stehe offenbar ein „altes Projekt [...], nämlich die sämmtlichen Religionsparteyen in den Schoos der sogenannten alleinseligmachenden Kirche zurückzuführen. Man weiß, wie sehr Schwärmereyen allerley Art, die nun fast häufiger, als je, hervorgehen, die Vernunft verkrüppeln und lahmen. Spaltungen müssen nothwendig schwächen. Erstere bereiten vor, letztere erleichtern das Unternehmen. Gewisse Leute wissen alles recht gut zu ihrem Zweck zu benutzen. Divide et impera!"

Kombination trifft insofern zu, als nun in der Tat eine spiritistisch-rationalistische und therapeutisch praktizierte Variante von ‚Aufklärung' hervortrat, die den „vernünftigen" Geistern und dem inneren Menschen – im Gegensatz zu dem Geisterseher Swedenborg: wieder – Materie zuschrieb und dann sogar – wie im Falle Jung-Stillings[87] – die Frage nicht ganz eindeutig beantwortete, ob es noch andere als menschliche Intelligenzen gibt. Überwiegend ist aber die jenseitig-geistige Sphäre nur noch von Menschenseelen bevölkert, der ‚Himmel' ist im Gefolge Swedenborgs anthropologisiert.

Schon für den prominenten Arzt, Dichter, Swedenborgkenner und Goethefreund Jung-Stilling war die Feststellung selbstverständlich, dass der „thierische Magnetismus" wohl eine „höchstgefährliche Sache" sei: Wenn er für die Heilung von Krankheiten eingesetzt werde, dann sei „nichts dagegen einzuwenden". Wenn er aber benutzt werde, um „Geheimnisse zu erforschen, auf die wir in diesem Leben nicht angewiesen sind", begehe man eine „Zaubereysünde. Ein Laster der beleidigten Majestät Gottes." Immerhin stiegen viele im magnetischen Schlaf durch die „Erhöhung des innern Menschen" bis ins „Geisterreich" hinauf und entdeckten dort „Geheimnisse, auch Merkwürdigkeiten […], die in der Ferne vorgehen, oder in der Zukunft geschehen werden".[88] Der Mesmerismus ist bei Jung-Stilling bis ins Vokabular hinein spiritistisch umgedeutet: Durch den Magnetismus, aber auch durch Krankheiten und eigene „Anstrengungen der Seelen" komme man mit der Geisterwelt in „Berührung (Rapport)", die durch das „Ahnungsvermögen" oder „Ahnungsorgan" empfunden werde; die Seele brauche den Körper nicht, sie stehe in dem durch den „thierischen Magnetismus" hervorgerufenen Zustand „mit der Geisterwelt in näherer Beziehung […] als mit der Körperwelt".[89]

Da war die Liaison vollzogen.

87 Vgl. z. B. Jung-Stilling: Theorie der Geister-Kunde, 25, 88 (neben den Menschenseelen werden gute und böse Engel erwähnt), 211, 261, 361 u, 363. Auf Seite 375: vertritt Jung-Stilling die weit verbreitete Ansicht, jeder Mensch habe „Schutzgeister" um sich, das seien „gute Engel, vielleicht auch fromme abgeschiedene Menschenseelen".

88 Vgl. Jung-Stilling: Theorie der Geister-Kunde, 47f.

89 Vgl. z. B. Jung-Stilling: Theorie der Geister-Kunde, 364f. u. 367. Zur Verbindung von Mesmerismus und Somnambulismus vgl. auch 45–62.

9 Bibliographie

Aner, Karl: Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1929.
Antwortschreiben der harmonischen Gesellschaft zu Straßburg auf die beyden ersten Zusendungen der Stockholmer exegetisch-philanthropischen Gesellschaft, 18.10.1787, in: Archiv für Magnetismus und Somnambulismus 8/1788, hg. von Johann Lorenz Boeckmann, Strasburg 1787–1788.
Baier, Karl: Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien, 2 Bde., Würzburg 2009.
Benz, Ernst: Franz Anton Mesmer und die philosophischen Grundlagen des „animalischen Magnetismus", in: Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz 4/1977, 1–47.
Bibliothèque Raisonnée des Ouvrages des Savans de l'Europe, Februar–März, Amsterdam 1742.
—, Oktober–Dezember, Amsterdam 1741.
Bishop, Paul: Schwärmerei und Geisterseherei, Aufklärung und analytische Psychologie. Kant und Swedenborg aus der Sicht von C.G. Jung, in: Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis, hg. v. Friedemann Stengel, Tübingen 2008.
—: Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg, and Jung, Lewiston et al. 2000.
Bochinger, Christoph: „New Age" und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, 2. Aufl. Gütersloh 1995.
Bush, George: Mesmer and Swedenborg, or the Relation of the Developments of Mesmerism to the Doctrines and Disclosures of Swedenborg, New York 1847.
Chladenius, Johann Martin: Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften, Leipzig 1742.
Crabtree, Adam: From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing, New Haven/London 1993.
Cyranka, Daniel: Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G.E. Lessings Texten zur Seelenwanderung, Göttingen 2005.
Darnton, Robert: Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich. Mit einem Essay von Martin Blankenburg, Frankfurt a. M./Berlin 1986.
Das Neue Jerusalem auf Erden, in: Berlinische Monatsschrift 1788, 4–37.
Derrida, Jacques: Signatur Ereignis Kontext, in: Jaques Derrida, Limited Inc., Wien 2001, 15–45.
Doctor Pichlers System des Magnetismus, nebst Anmerkungen des Herausgebers, in: Archiv der Schwärmerey und Aufklärung, Bd. 1, Altona 1788, 129–134.
Dole, George F./Jonathan Rose/Stuart Shotwell/Mary Lou Bertucci (Hgg.): Scribe of Heaven. Swedenborg's Life, Work, and Impact, West Chester 2005.
Ellenberger, Henri F.: Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung, Zürich 2011.
Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? in: Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, hg. v. Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth, Frankfurt a. M./New York 1990, 35–54.
—: Was ist Kritik? Berlin 1992.
—: Was ist ein Autor? [1969], in: Ders.: Schriften zur Literatur, Frankfurt a. M. 2003, 234–270.
Gabay, Alfred J.: The Covert Enlightenment. Eighteenth-Century Counterculture and his Aftermath, West Chester 2005.

—: The Stockholm Exegetic and Philanthropic Society and Spiritism, in: The New Philosophy 110 (2007), 219–253.
Haller Jr., John S: Swedenborg, Mesmer, and the Mind/Body Connection. The Roots of Complementary Medicine, West Chester 2010.
Hanegraaff, Wouter J.: New Age and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Leiden 1996, 424–429.
Haraldsson, Erlendur/Gerding, Johan L. F.: Fire in Copenhagen and Stockholm. Indridason's and Swedenborg's „Remote Viewing" Experiences, in: Journal of Scientific Exploration 24/ 2010, 425–436.
Hennings, Justus Christian: Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere, Halle 1774.
—: Anthropologische und pneomatologische Aphorismen, Halle 1777.
—: Von den Träumen und Nachtwandlern, Weimar 1784.
Hindmarsh, Robert (Hg.): New Magazine of Knowledge concerning Heaven and Hell, and the Universal World of Nature, 1790/91.
Hochadel, Oliver: Art. Mesmerismus, in: Enzyklopädie der Neuzeit 8/2008, 387–390.
Israel, Jonathan: Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750, Oxford et al. 2003.
Jaspers, Karl: Strindberg und van Gogh. Versuch einer vergleichenden pathographischen Analyse. Mit einem Essay von Maurice Blanchot, Berlin 1998 [1922].
Jonsson, Inge: Visionary Scientist. The Effects of Science and Philosophy on Swedenborg's Cosmology, West Chester 1999.
Jung-Stilling, Johann Heinrich: Theorie der Geister-Kunde, in einer Natur- Vernunft- und Bibelmäsigen Beantwortung der Frage: Was von Ahnungen, Gesichten und Geistererscheinungen geglaubt und nicht geglaubt werden müße, Nürnberg 1808 [Reprint Leipzig 1987].
Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 29 Bde., Berlin 1902ff. [Akademie-Ausgabe=AA].
Kerner, Justinus: Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in unsere, 3. Aufl, Stuttgart/Tübingen [[1]1829] 1838.
Klopstock, Friedrich Gottlieb: Antwort an die Société Exégétique & Philanthropique zu Stockholm, in: Berlinische Monatsschrift 1788.
Oetinger, Friedrich Christoph: Beurtheilungen der wichtigen Lehre von dem Zustand nach dem Tod und der damit verbundenen Lehren des berühmten Emanuel Swedenborgs theils aus Urkunden von Stockholm theils aus sehr wichtigen Anmerkungen verschiedener Gelehrten, o. O. 1771.
—: Reflexiones über diß Buch, in: Emanuel Swedenborg: Von den Erdcörpern der Planeten und des gestirnten Himmels Einwohnern [...], Anspach 1771.
Pichler, Johann Friedrich Christian: Der wahre Magnetist, in: Archiv der Schwärmerey und Aufklärung, Frankfurt a. M. 1787.
Ploucquet, Gottfried (praes.)/Johannes Christian Faber (resp.): Problemata de natura hominis ante et post mortem, Tubingae 1766, 14–16.
Rezension zu Schneider, Christian Wilhelm: Nachricht von der so genannten neuen Kirche, oder dem neuen Jerusalem der Anhänger Emanuel Swedenborgs, und von ihren gottesdienstlichen Versammlungen in England. Dem Herrn Superintendent, Doctor [Johann Georg] Rosenmüller in Leipzig zugeeignet, in: Allgemeine deutsche Bibliothek 93/1790, 608–611.
Rosenmüller, Johann Georg: Briefe über die Phänomene des thierischen Magnetismus und Somnambulismus, Leipzig 1788.

Sawicki, Diethard: Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900, Paderborn et al. 2002.
Schneider, Christian Wilhelm: Nachricht von der so genannten neuen Kirche, oder dem neuen Jerusalem der Anhänger Emanuel Swedenborgs, und von ihren gottesdienstlichen Versammlungen in England. Dem Herrn Superintendent, Doctor [Johann Georg] Rosenmüller in Leipzig zugeeignet, Weimar 1789.
Schröder, Winfried: Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts, 2. Aufl., Stuttgart 2011.
Semler, Johann Salomo: Rezension zu J.G. Rosenmüller: Briefe über die Phänomene des thierischen Magnetismus und Somnambulismus. Leipzig 1788, in: Hallische Neue Gelehrte Zeitungen 12. Juni/1788.
Sendschreiben an die Gesellschaft der vereinigten Freunde zur Straßburg, über die einzige genügliche Erkläreung der Phänomene des thierischen Magnetismus und Somnambulismus, in: Der Teutsche Merkur 4/1787, 153–192.
Sprengel, Kurt: Sendschreiben über den thierischen Magnetismum. Aus dem Schwedischen und Französischen mit Zusätzen von Kurt Sprengel, Halle 1788.
Stengel, Friedemann: Art. Okkultismus, in: Enzyklopädie der Neuzeit 9/2009, 376–378.
—: Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts, Tübingen 2011.
—: Prophetie? Wahnsinn? Betrug? Swedenborgs Visionen im Diskurs. In: PuN 37/2011.
—: Art. Swedenborgianismus, in: Enzyklopädie der Neuzeit 13/2011, 151–153.
—: Theosophie in der Aufklärung. Friedrich Christoph Oetinger, in: Offenbarung und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert, hg. v. Wilhelm Kühlmann/Friedrich Vollhardt, Berlin/Boston 2012, 514–547.
—: Lebensgeister – Nervensaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten, in: Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne, hg. v. Monika Neugebauer-Wölk/Renko Geffarth/Markus Meumann, Berlin/Boston 2013, 340–377.
—: Swedenborg in German Theology in the 1770's and 1780's, in: Emanuel Swedenborg – Exploring a „World Memory“. Context, Content, Contribution (Contributions to the History of the Royal Swedish Academy of Sciences, 43), hg. v. Karl Grandin, Stockholm/West Chester 2013, 334–355.
—: Mit wem sprach Semler? Unterhaltungen mit Lavater oder: Johann Salomo Semler und das Ende der Aufklärung, in: Renko Geffarth/Markus Meumann/Holger Zaunstöck (Hgg.): Kampf um die Aufklärung?, Berlin/Boston 2015.
Williams-Hogan, Jane/Eller, David B.: Swedenborgian Churches and Related Institutions in Great Britain, the United States, and Canada, in: Scribe of Heaven. Swedenborg's Life, Work, and Impact, hg. v. George F. Dole/Jonathan Rose/Stuart Shotwell/Mary Lou Bertucci, West Chester 2005.

Karl Baier

Mesmer versus Gaßner

Eine Kontroverse der 1770er Jahre und ihre Interpretationen

Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts fand der Übergang von vormodernen Formen der Seelenheilkunde (insbesondere magischer, aber auch religiöser und philosophischer Art) zur modernen Psychotherapie statt. So lautet eine Hypothese, die durch Henry F. Ellenbergers grundlegendes Werk The Discovery of the Unconscious (1970) weite Verbreitung fand. Ellenberger stellt die Auseinandersetzung zwischen dem Exorzisten Johann Joseph Gaßner (1727–1779) und dem Arzt Franz Anton Mesmer (1734–1815) als epochalen Wendepunkt dar, mit dem die besagte Transformation eingesetzt habe. Diese Auffassung enthält keineswegs selbstverständliche Behauptungen in Bezug auf drei strittige Problemfelder: 1. zur Frage nach dem geschichtlichen Ursprung der Psychotherapie, 2. hinsichtlich des Mesmerismus, seiner Geschichte und ihrer Bedeutung für die europäische Kultur, und 3. bezüglich des Verhältnisses von Moderne und Säkularisierung.

Nun gab es schon lange vor Ellenberger sowohl ähnliche wie auch ganz anders gelagerte Deutungen dieser Debatte. Außerdem folgten in den Jahrzehnten nach dem Erscheinen seines Buches zwar viele seiner Geschichtskonstruktion, es wurden aber auch alternative Sichtweisen vorgeschlagen. Eine Revision der Kontroverse und ihrer Interpretationen erscheint deshalb angezeigt. Der vorliegende Aufsatz rekapituliert zunächst die Chronik der damaligen Ereignisse und unterscheidet dann verschiedene Deutungstypen, um sie mit Bezug auf die gerade angeführten inhaltlichen Aspekte sowohl in sich wie auch gegeneinander abzuwägen.

1 Der Verlauf der Debatte

Als Gaßner und Mesmer in der Mitte der 1770er Jahren aneinander geraten (ohne sich jemals persönlich zu begegnen), sind sie, wie man so sagt, Männer in den besten Jahren, von denen der eine auf dem Höhepunkt seiner Laufbahn in die Bredouille gerät, während der andere, einige Jahre jüngere, unterwegs zum Gipfel trotz großem Erfolg eine ernste Schlappe hinzunehmen hat.[1]

---

1 Ich stütze mich bei der folgenden Darstellung der Debatte vor allem auf Midelfort: Exorcism and Enlightenment sowie Ego: ‚Animalischer Magnetismus'.

1774 wird der damals 47 Jahre alte Vorarlberger Dorfgeistliche Gaßner mit seiner Art des Exorzismus, den er schon etwa 15 Jahre lang praktiziert, innerhalb weniger Monate im gesamten deutschen Sprachraum bekannt. Auf Einladung einer von ihm geheilten Gräfin bereist er Oberschwaben, die Gegend nördlich des Bodensees, und erregt mit seinen Heilungen viel Aufsehen. Im Herbst dieses Jahres bewirkt sein Gönner, der Regensburger Bischof Anton Ignaz Graf von Fugger, die Beurlaubung Gaßners nach Ellwangen, wo sich dann täglich bis zu 1500 Heilungssuchende und Schaulustige einfinden. Von Oktober 1774 bis April 1775 sollen es insgesamt über 20 000 gewesen sein, die aus ganz Deutschland und anderen europäischen Ländern herbeiströmten.[2] Er wird damit zum beliebtesten und den Berichten nach auch zum erfolgreichsten Heiler seiner Zeit. Gaßners kleine Schrift Weise fromm und gesund zu leben und gottselig zu sterben, oder nützlicher Unterricht wider den Teufel zu streiten erscheint ebenfalls 1774. Sie erreicht innerhalb der nächsten vier Jahre zwölf Auflagen. Im Dezember 1774 wird Gaßner in das Bistum Regensburg entlassen und von Bischof Anton Ignaz zum Hofkaplan und Geistlichen Rat ernannt. Er bleibt aber zunächst noch in Ellwangen, wo er seine Exorzismen fortsetzt.

Unterdessen wird seine Tätigkeit weit über das katholische Milieu hinaus zum Gegenstand der intensivsten öffentlichen Debatte im Deutschland des späten 18. Jahrhunderts. Es erscheinen insgesamt rund 150 Streitschriften für oder gegen ihn, die meisten zwischen 1774 und 1776.

Der wichtigste Vertreter der Gaßner-Gegner ist der gelehrte Theatinerpater Ferdinand Sterzinger, ein Mitglied der Kurbayerischen Akademie der Wissenschaften in München. Er hatte 1766 mit einem Festvortrag vor der Akademie den sog. „Bayerischen Hexenkrieg“ entfacht, der die Hexendebatte in der katholischen Kirche Deutschlands beendete. Hexensabbat und Hexenflug seien lächerliche Märchen, meinte er damals, wobei er sich auf die Aufklärung und den Stand der Wissenschaften berief. Da der Teufel keine Macht über den Körper habe, könne es auch keinen Schadenszauber geben.[3]

Hinrichtungen von Hexen hatten damals in Bayern zwar schon seit 10 Jahren nicht mehr stattgefunden und waren seit längerem in ganz Deutschland sehr selten geworden. Der Glaube an Hexen und die Befürwortung ihrer Verfolgung war 1766 kein Teil der hegemonialen Kultur mehr. Sterzinger und der Gruppe von aufgeklärten katholischen Theologen, die sich im „Hexenkrieg“

---

2 Diese Zahl dürfte einigermaßen realistisch sein, weil sie sowohl von Anhängern wie von Gegnern Gaßners kolportiert wird.

3 Ein Argument, das schon zu Jahrhundertbeginn in dem Werk De crimine Magiae (1701) des Juristen Christian Thomasius vorgebracht worden war.

engagierten, ging es auch gar nicht so sehr darum. Man benutzte vielmehr das Thema mit Erfolg, um die immer noch zahlreichen katholischen Aufklärungsgegner zu Polemiken aufzustacheln und im öffentlichen Disput lächerlich zu machen.[4]

Für Sterzinger bedeutet nun Gaßners wachsende Popularität rund zehn Jahre nach dem Sieg der Aufklärung in Bayern die gefährliche Rückkehr einer reaktionären Mentalität, von der man geglaubt hatte, sie sei längst überwunden. Gaßners Exorzismen richten sich zwar hauptsächlich gegen direkt von bösen Geistern verursachte Übel, in seltenen Fällen auch gegen Besessenheit, nie aber gegen von Hexen ausgeübten Schadenszauber. An keiner Stelle seiner Schriften werden Hexenprozesse befürwortet.[5] Deshalb hält Petz zurecht fest: „Keinem Teilnehmer an dieser Diskussion war es darum zu tun, die Ära der Hexenjagden wieder aufleben zu lassen oder neue Teufelsbuhlinnen aufzuspüren.“[6]

Gaßners Heiltätigkeit beruht jedoch auf der Annahme, dass der Teufel und seine Dämonenschar nicht nur durch verführerische Einflüsterungen einen schlechten moralischen Einfluss ausüben, sondern auch eine gewisse Macht über den menschlichen Körper haben, die in Gestalt von Besessenheit und gesundheitsschädlichen Einflüssen zu Tage tritt. Er hält außerdem in seinem ersten Traktat an der Existenz von Teufelspakten und Hexerei fest, ohne freilich daraus irgendwelche praktische Konsequenzen im Sinn einer aktiven Hexenverfolgung abzuleiten. Indem er so das gesamte Paket der damals diskutierten Formen möglichen dämonischen Einflusses befürwortet, dockt er im Lager der katholischen Aufklärungsgegner an, was wohl aus Überzeugung geschah und seiner Heilungstätigkeit zugleich eine gesellschaftliche und kirchliche Lobby verschaffte.[7]

---

4 Vgl. Behringer: Hexen und Hexenprozesse, 407–408.

5 Außer in dem unglücklichen Fall der Maria Anna Schwägelin, kam es im Umfeld von Gaßners Heilungsbewegung zu keinen Anklagen oder Verdächtigungen bezüglich Hexerei. Vgl. dazu Midelfort: Exorcism and Enlightenment, 8.

6 Petz: Die letzte Hexe, 159.

7 Die Angriffe seiner Gegner machten Gaßner dann schnell klar, dass der Streit um die Hexerei gelaufen war, und dass das weitere Festhalten an der Existenz von Hexen nur sein eigentliches Anliegen in Misskredit bringt. Vgl. die Replik in Gaßner: Johann Joseph Gaßners [...] Antwort, 13: „Ob es sogenannte Hexen gebe, oder nicht, darum bekümmert sich der Pfarrer vom Clösterl nicht. Er behauptet, daß es böse Geister gebe, daß diese dem Menschen nachstellen, daß sie suchen ihm an Leib und Seele zu schaden, daß er [sic] wirklich vielen geschadet habe, wo er einen Zugang hat finden können.“ Siehe dazu auch Petz: Die letzte Hexe, 170. Gaßner konzentrierte sich in der Folge ganz auf das Heilen von seiner Meinung nach direkt durch den Teufel (bzw. seine Dämonen) verursachten Leiden. Vgl. dazu Midelfort: Exorcism and Enlightenment, 98.

Bezeichnenderweise ruft der Herausgeber von Gaßners Nützlicher Unterricht im Vorwort zu dieser Schrift Sterzingers Akademierede von 1766 in Erinnerung.[8] Sie habe damals bei ihm Zweifel an der Macht des Teufels und der Hexen hervorgerufen. Durch die Bibel und durch Gaßner seien diese Skrupel aber schlussendlich beseitigt worden. Dieses Votum und viele andere Äußerungen pro Gaßner mit antiaufklärerischer Spitze lassen Sterzingers Sorge, die alte Zeit könne am Ende doch noch einmal aufleben, als durchaus berechtigt erscheinen. Dazu kommt noch, dass die Bewegung der Aufklärung zu dieser Zeit bereits in sich zerstritten ist und von neuen kulturellen Strömungen abgelöst zu werden beginnt, was die Unruhe, in die Gaßner die Aufklärer versetzte, noch verstärkt.

Sterzinger und die anderen Gaßner-Gegner aus dem Klerus, der Ärzteschaft und der Politik stehen nun unter Zugzwang. Sie müssen seine beeindruckenden Heilungserfolge erklären und die vermeintlichen Wirkungen der Dämonen sowie ihre Bannung durch den Exorzisten in wissenschaftlich überzeugender Weise auf das Wirken natürlicher Kräfte zurückführen. Dazu stehen ihnen drei Erklärungsmodelle zur Verfügung[9]: Elektrotherapie, Magnetopathie und sympathetische Magie, wobei letztere zwar damals in aufgeklärten Kreisen schon nicht mehr ernst genommen wird, aber immerhin den Vorzug hat, ohne die Annahme von teuflischen Einflüssen auszukommen.[10] Zunächst findet sich jedoch niemand, der Gaßner auf der Basis dieser Disziplinen die Stirn bieten kann.

Just als die Gaßneriaden Deutschland bewegen, entwickelt der gerade 40 Jahre alt gewordene Mesmer in Wien seine Form des Heilens mit der Kraft des animalischen Magnetismus. Er führt schon seit einigen Jahren eine sehr gut gehende ärztliche Praxis und gehört dank des Vermögens seiner Gattin zur High Society der Stadt. Mit seinen Magnetkuren erlangt er zunächst lokale und dann auch eine über die Stadt hinausreichende Berühmtheit. Aus dem erfolgreichen Arzt wird ein Modearzt. Zu Beginn des Jahres 1775, wenige Monate nach der

---

8 Vgl. dazu Petz: Die letzte Hexe, 158–160.

9 Vgl. Ego: ‚Animalischer Magnetismus', 25.

10 Seit 1730 entdeckt worden war, wie man starke künstliche Stahlmagnete herstellen kann, wurde viel zum Magnetismus geforscht, auch von medizinischer Seite. Die Magnetopathen nahmen an, dass von Magneten eine heilende Kraft ausstrahlt. Ab den 1740er Jahren rückte die Elektrizität zunehmend in den Mittelpunkt der akademischen und öffentlichen Aufmerksamkeit. In der Elektrotherapie elektrisierte man erkrankte Organe zu Heilungszwecken. Die sympathetisch-magischen Heilverfahren des 18. Jahrhunderts gingen hauptsächlich auf die medizinische Theorie zurück, die Paracelsus im 16. Jahrhundert entwickelt hatte. Sie beruhen auf dem Prinzip, dass Ähnliches miteinander verbunden ist und aufeinander wirkt. Ihre Popularität wuchs in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, als man sie mit Konzepten der neuen Physik verband. In der akademischen Welt überwog im letzten Drittel des Jahrhunderts die Ablehnung des Paracelsismus. Vgl. zu diesem ganzen Bereich Ego: ‚Animalischer Magnetismus', 51–57.

Publikation von Gaßners erster Schrift, erscheint sein Sendschreiben an einen auswärtigen Arzt über die Magnetkur, mit der er seine neue Therapie der Öffentlichkeit vorstellt. Wissenschaftliche Reputation ist ihm wichtig, und so schickt er das Schreiben zur Begutachtung an mehrere Akademien. Nur eine, die Berliner, antwortet im März 1775, und zwar mit einem negativen Bescheid. Mesmer habe seine Thesen nicht hinreichend mit Fakten untermauert und seine Heilmethode so ungenau beschrieben, dass man seine Versuche nicht durch Wiederholung überprüfen könne. Eine weitere Untersuchung und Beurteilung der Sache erübrige sich.[11] Mesmer spürt den kalten Wind akademischer Nichtbeachtung und Ablehnung, die seine weitere Karriere und die Ausbreitung seiner Heilmethode gefährden.

Auch in Wien werden dieser Tage Gaßners Exorzismen kontrovers diskutiert, was Mesmer natürlich nicht entgeht. Angesichts der Abfuhr von akademischer Seite bietet ihm der Wirbel um den Exorzisten eine Chance, seine Magnetkur im Gespräch zu halten. Im Juli 1775 besucht er seine Heimat am Bodensee und hält sich (man darf vermuten durchaus mit Kalkül) genau ein Jahr nach Gaßner in Oberschwaben auf, wo die Zeitungen auch prompt ausführlich von dem „Wunderdoktor“ und seinen Demonstrationen des animalischen Magnetismus berichten, dessen „Wunder“ freilich, wie betont wird, auf keinem übernatürlichen Geheimnis beruhen.

Die Deutsche Chronik, eines der wichtigsten Medien der Aufklärung in Deutschland, setzt sich daraufhin dafür ein, Mesmer in der Causa Gaßner zu Rate zu ziehen. Eine anonym erscheinende Streitschrift mit dem Titel „Politische Frage, ob ein weislich regierender Landesfürst über die Gaßnerischen Kuren ohne Nachteil seiner Untertanen noch länger gleichgültig sein kann“, fordert den Bayerischen Kurfürsten zum Handeln auf. Wieder wird Mesmer als Gutachter vorgeschlagen, wobei die Übereinstimmung zwischen den Heilmethoden Mesmers und Gaßners durch einen Zeitungsbericht von Mesmers Aufenthalt am Bodensee untermauert wird.

Gaßner reist derweil im Sommer mit seinem erzbischöflichen Sponsor von Ellwangen nach Regensburg und wohnt nun am dortigen Bischofshof. Der Streit um ihn spitzt sich weiter zu. Er wird aufgefordert, auf die im Rituale Romanum vorgegebene Weise zu exorzieren, kümmert sich aber vor dem Hintergrund seiner Heilerfolge wenig um die Einhaltung der offiziellen Form des Exorzismus, zumal kirchenrechtlich Abweichungen von ihr durchaus möglich

---

11 Vgl. Ego: ‚Animalischer Magnetismus‘, 64.

sind.[12] Eine im August einberufene Kommission von Wissenschaftlern der Universität Ingolstadt protokolliert in Regensburg fünf Behandlungsfälle und kommt in ihrem Gutachten zu dem Schluss, dass physikalische Faktoren und Fantasie als Heilungsursachen auszuschließen seien. Man müsse für die bei den Exorzismen beobachtbaren Erscheinungen einen übernatürlichen Ursprung annehmen. Dieses Ergebnis missfällt dem bayrischen Kurfürsten Max III. Joseph sehr, der die Causa Gaßner endlich aus der Welt haben will. Es wird eine weitere Kommission eingesetzt, diesmal im Rahmen der Kurbayerischen Akademie der Wissenschaften in München. Mesmer wird eingeladen, im Beisein des Kurfürsten vor den Mitgliedern der Akademie seine Erklärung der Exorzismen vorzutragen.

Am 25. November gibt Mesmer vor der Kommission eine Darbietung seiner magnetischen Heilkräfte, die dem Vernehmen nach alle Anwesenden überzeugt.[13] Das aufgeklärte akademische Publikum spürt magnetische Ströme in Gestalt eines teils warmen, teils kalten Windes, wann immer Mesmer seinen Finger auf es richtet. Die Ströme durchdringen Türen und selbst dicke Mauern. Man lässt sich von Mesmer magnetisch aufladen und spürt alsdann, wenn man selbst einen Finger in Richtung eines Spiegels hält, den vom Spiegel reflektierten Magnetismus. Außerdem versetzt Mesmer den Sekretär der Akademie und weitere Personen durch seinen magnetischen Finger nach Belieben in konvulsivische Zuckungen.[14] In Bezug auf Gassner erklärt Mesmer, dass dieser, ohne es zu wissen, mit der gerade demonstrierten Kraft des animalischen Magnetismus heile und dass sein Exorzismus ohne Zweifel auf rein natürlichen Ursachen beruhe.

Die Gegner Gaßners haben damit gefunden, was sie für die Widerlegung seiner dämonologischen Krankheitslehre und damit zur Beendigung der Exorzismen dringend suchten: Eine Therapieform, die der seinen hinreichend ähnlich sieht, die Heilerfolge für sich verbuchen kann (wenn auch nicht so zahlreiche wie Gaßner), und die auf einer Theorie beruht, die für die *scientific community* zumindest diskutabel ist.

---

12 Die unkonventionellen Elemente von Gaßners Exorzismus werden unten in Abschnitt IV.1 behandelt. Siehe dazu auch Anm. 16.

13 Leider ist kein offizielles schriftliches Protokoll dieser Sitzung überliefert. Mesmer: Schreiben über die Magnetkur enthält einen „Anhang von einigen Briefen und Nachrichten“, in dem die Beschreibung von Mesmers Auftreten vor der Kurbayerischen Akademie unter dem Titel „Ein anderes Schreiben aus München“ zitiert wird, ohne den Autor des Schreibens zu nennen. Vgl. ebd., 44–46.

14 Dazu auch Tischner/Bittel: Mesmer und seine Problem, 63–64.

„Damit war“, wie Anneliese Ego schreibt, „Gaßners System im Kern getroffen und einer ferneren Debatte um ihn und seine Heilmethode der Boden entzogen.“[15] Mesmer wird in Dankbarkeit zum Mitglied der Münchner Akademie der Wissenschaften gemacht. Erstmals und während Mesmers Lebzeiten auch zum letzten Mal erfährt die Lehre vom animalischen Magnetismus akademische Anerkennung.

Noch im selben Monat verbietet Kaiser Joseph II. in Wien aufgrund von Mesmers Gutachten Gaßners Exorzismen im gesamten Heiligen Römischen Reich deutscher Nation. Hirtenbriefe der Erzbischöfe von Prag und Salzburg sprechen ebenfalls ein Verbot aus und machen Gaßner für den Regensburger Bischof unhaltbar. Im März 1776 muss er Regensburg verlassen und tritt seinen Dienst in der Pfarrei des abgelegenen kleinen Dorfes Pondorf in Niederbayern an. Im darauffolgenden Monat untersagt ein Breve von Papst Pius VI. Gaßner jede Heiltätigkeit.[16] Dennoch lässt der Bischof von Regensburg als treuer Anhänger Gaßners diesen 1777 noch einmal in Ellwangen exorzieren, in der Hoffnung, damit dessen Rehabilitierung einzuleiten – ohne Erfolg. Gaßner wird rasch vergessen und stirbt 1779 in Pondorf im Alter von 59 Jahren.

Mesmer kann kurzzeitig eine Verbesserung seines Images verzeichnen, nachhaltigen Erfolg bringt ihm die Gaßner-Kontroverse jedoch nicht. Er wird in Deutschland ebenso schnell ad acta gelegt wie sein Kontrahent.[17] 1778 zieht er, wachsender Kritik weichend, von Wien nach Paris, wo er bald großen Erfolg hat und den Gipfelpunkt seiner Popularität erreicht. 1784 erscheinen dann die negativen Gutachten der königlichen Kommission der medizinischen Fakultät der Universität Paris (mit Benjamin Franklin und Antoine-Laurent de Lavoisier als Mitgliedern) sowie der französischen Gesellschaft für Medizin. Sie stimmen darin überein, dass sie die Existenz des magnetischen Fluidums für nicht nachgewiesen halten und die Meinung vertreten, dass die vermeintlichen Wirkungen des animalischen Magnetismus auf Einbildung zurückgeführt werden können.

Die meisten Historiker betrachten es als eine besondere Pointe der Geschichte, dass die wissenschaftliche Fachwelt in Frankreich dieselbe Position,

---

15 Ego: ‚Animalischer Magnetismus', 27.

16 Pius VI. hält in seinem Schreiben daran fest, dass Exorzismen an sich eine gute Sache sind, lehnt aber die konkrete Vorgehensweise Gaßners und seine Meinung bezüglich der Wirksamkeit des Teufels ab. Seine Exorzismen seien zu öffentlich, zu sensationell und würden v. a. auf der irrigen Meinung beruhen, die meisten Krankheiten und Behinderungen würden entweder direkt vom Teufel verursacht oder doch zumindest durch ihn verschlimmert werden. Aufgrund all dessen sei der Gaßnersche Exorzismus zu unterbinden. Vgl. dazu Midelfort: Exorcism and Enlightenment, 51.

17 Vgl. Ego: ‚Animalischer Magnetismus', 86–87.

die Mesmer in Bayern Gaßner gegenüber einnahm, nun ihm gegenüber bezieht. Die Lehre, die wenige Jahre zuvor noch als aufklärerische Waffe gegen den Irrationalismus eingesetzt worden war, wird nun ihrerseits unter das Verdikt des Obskurantismus gestellt.[18]

Anders als Gaßners Exorzismus übersteht der Mesmerismus jedoch diese Kritik und beginnt sich seit dem Ende der 1780er Jahre von der Schweiz und Frankreich aus auch in Deutschland zu verbreiten, wobei Mesmer selbst zunächst keine Rolle spielt. Erst 1809 wird der bereits tot Geglaubte wiederentdeckt und darf sich bis zu seinem Ableben im Jahr 1815 der Hochschätzung seiner Person und Lehre in der Medizin und Philosophie der Romantik erfreuen.[19]

2 Interpretationen der Konstellation Gaßner/Mesmer

a Die Debatte als bloße Nebensächlichkeit

Eine Reihe von Autoren interpretiert die geschilderte Auseinandersetzung im Rahmen der Entstehungsgeschichte des Mesmerismus, ohne ihr eine umfassendere kulturgeschichtliche Bedeutung zuzuschreiben. Mesmers Aufnahme in die Bayerische Akademie der Wissenschaften wird dabei regelmäßig als Ergebnis hervorgehoben. An erster Stelle ist hier Mesmer selbst zu nennen, der seine Sicht der Dinge aus einem Abstand von rund sechs Jahren veröffentlicht. Er schreibt 1781:

> Ein gewisser ehrlicher, aber allzueifriger Geistlicher, brachte, in den Jahren 1774 und 1775 in dem Regensburger Kirchsprengel, bey mehreren Kranken die an den Nerven litten, Wirkungen hervor, welche in den Augen der uneingenommensten aufgeklärtesten Personen dieser Gegend übernatürlich schienen. Sein Ruf verbreitete sich biß nach Wien, und da war man in zwo Parthien getheilt. Die eine gab alles für Betrügereyen und Blendungen aus, die andere für Wunder der göttlichen Allmacht. Beyde irrten und mich lehrte, von der Zeit an, meine Erfahrung, daß dieser Mann nichts als blosses Werkzeug der Natur war. Sein Stand und ein glückliches Ungefähr, vereinigten in ihm gewisse natürliche Verbindungen, daß Er die periodische Zufälle dieser Krankheiten erwecken konnte, ohne die wirkende Ursache zu kennen. Man sahe das Aufhören der Anfälle als vollendete wirkliche Curen an, und die Zeit allein konnte dem Publikum seinen Irrtum benehmen. Als ich ge-

---

18 So Barkhoff: Magnetische Fiktionen, 13.
19 Vgl. ebd., 18.

> gen Ende 1775 Jahrs nach Wien zurück reisete, gieng ich durch München. Hier hatten Ihro Durchlaucht der Churfürst von Bayern die Gnade, mich über diese Materie zu befragen, Sie wollten wissen: Ob ich Ihnen diese angeblichen Wunder erklären könnte? Ich machte auch vor seinen Augen Versuche, welche ihm alle Vorurtheile benahmen, und nicht den geringsten Zweifel, gegen die von mir behauptete Wahrheiten übrig ließen, und kurz darauf erwieß mir, die Münchener Akademie der Wissenschafften, die Ehre, mich unter ihre Mitglieder aufzunehmen.[20]

Mesmer benutzt die als beiläufiges Ereignis dargestellte Kontroverse, um sich an der Spitze der Aufklärung zu positionieren. Seine Einsichten seien der Wundergläubigkeit ebenso überlegen wie dem bisherigen Stand der Wissenschaft, der die scheinbar übernatürlichen Phänomene zur Gänze leugnet. Die Lehre vom animalischen Magnetismus wird als neueste wissenschaftliche Theorie präsentiert, die vor dem vermeintlich Übernatürlichen nicht die Augen verschließen muss, sondern in der Lage ist, es auf natürliche Ursachen zurückzuführen. Mesmer betont wie viele zeitgenössische Kommentatoren, dass der Exorzist nicht der Betrügerei bezichtigt werden dürfe, stellt ihn aber als unwissend und allzu ambitioniert hin. Aufgrund der fehlenden Einsicht in die wahren Ursachen der Krankheiten und der von ihm hervorgerufenen Symptome habe Gaßner keine wirklichen Heilungen zustande gebracht. Das bleibend Bedeutsame an der ganzen Episode ist die Anerkennung Mesmers durch den Churfürsten und die Münchner Akademie der Wissenschaften, mit der Mesmers kurzer Bericht schließt.

Auch einige Darstellungen des Mesmerismus aus dem 19. Jahrhundert, wie die von Franz Schwarzschild, heben vor allem die Steigerung von Mesmers Reputation hervor.[21] Die von Justinus Kerner verfasste erste Biografie Mesmers erwähnt Gaßner mit keinem Wort. Kerner vermerkt nur, dass Mesmer in München seine Heilweise mit großem Erfolg praktizierte und allgemeine Anerkennung fand, weshalb er dort in die Akademie der Wissenschaften aufgenommen

---

20 Mesmer: Abhandlung, 31–32.

21 Schwarzschild: Magnetismus. Bei Schwarzschild, dessen aus zwölf Vorlesungen bestehendes Buch, wie Crabtree zu Recht feststellt, eine der besseren Darstellungen der Geschichte des Mesmerismus enthält, die im 19. Jahrhundert verfasst wurden, wird Gaßner in der ersten Vorlesung, die die Vorgeschichte des Mesmerismus behandelt, im Vorübergehen als der Wunderheiler, der im 18. Jahrhundert in Deutschland das größte Aufsehen hervorrief, erwähnt (40). In der zweiten Vorlesung, die der Entstehung des Mesmerismus gewidmet ist, kommt er dann kurz auf die Mesmer-Gaßner-Kontroverse zu sprechen (83). Er hebt hervor, dass sie zu Mesmers Berühmtheit beitrug. Die Erklärung der Wunderheilungen Gaßners als Wirkungen des thierischen Magnetismus, so Schwarzschild weiter, hätte damals viele Menschen überzeugt und würde noch heute von vielen Magnetiseuren vertreten werden.

worden sei.[22] Die Gründe für Kerners Verschweigen der Gaßner-Episode sind naheliegend. Kerner setzte sich, worauf später noch einzugehen sein wird, zusammen mit Adam Carl August Eschenmayer für die Rehabilitierung Gaßners im Rahmen des romantischen Mesmerismus ein. Er war nicht daran interessiert, die Erinnerung an die Gegnerschaft zwischen Mesmer und Gaßner wach zu halten.

In jüngster Zeit wird die Episode z. B. in Bertrand Méheusts Artikel über animalischen Magnetismus im Dictionary of Gnosis and Western Esotericism ebenfalls im Zuge der Darstellung von Mesmers wachsender Anerkennung angeführt, ohne dass ihr eine darüber hinausweisende Bedeutung beigemessen wird.[23]

Betrachtet man die Debatte im Rahmen von Mesmers Biografie, dann lässt sich ihre Nebensächlichkeit kaum bestreiten, und die akademische Anerkennung, die Mesmer ihretwegen zuteil wurde, war tatsächlich das Bemerkenswerteste an ihr. Die epochale Bedeutung eines Ereignisses scheint aber oft erst in weiter gespannten geschichtlichen Zusammenhängen auf. Schwerer ins Gewicht fällt deshalb, dass die Gesamtdarstellungen von Alan Gauld und Adam Crabtree, die den Weg von Mesmer zur Psychoanalyse bzw. zur modernen Hypnose bis dato am ausführlichsten behandeln, sie ebenfalls nur nebenher thematisieren. Für beide ist nicht nur diese Episode, sondern Mesmers Wirken insgesamt nicht mehr als ein relativ unbedeutendes Vorspiel zu der erst in der Schule Puységurs anhebenden Psychologisierung des Mesmerismus, mit der die Weichen in Richtung Psychiatrie, Hypnose und Tiefenpsychologie gestellt werden.[24] Darauf wird noch zurückzukommen sein.

b Kontinuität statt Zeitenwende

Einen zweiten Interpretationstyp bilden Deutungen, die versuchen, eine Kontinuität zwischen Gaßner und Mesmer nachzuweisen. Eine solche ist nicht von vorneherein auszuschließen, da Mesmers Kritik ja die Heilungspraxis Gaßners nicht grundsätzlich in Frage stellte, sondern nur die Dämonologie, mit der Gaßner sie begründete. Dabei lassen sich zwei Ansätze unterscheiden. Karl Kiesewetter sieht in den beiden Vertreter der auf Paracelsus zurückgehenden magnetischen Heilkunde. Die zweite Art von Kontinuitätsthese, die von mehreren Autoren vertreten wird, betont die Abhängigkeit der Mesmerschen Heilpraxis von Gaßner.

22 Kerner: Franz Anton Mesmer, 71–72.
23 Meheust: Art. Animal Magnetism/Mesmerism, 76.
24 Vgl. Gauld: A History of Hypnotism, 3; Crabtree: From Mesmer to Freud, 8–9.

(A) Mesmer und Gaßner als Brüder im Geiste des sympathetischen Magnetismus

Carl Kiesewetter geht in dem Kapitel über die „Vorgeschichte des Mesmerismus und Hypnotismus“ seiner 1893 erschienenen Monographie zu Mesmers Leben und Werk ausführlich auf Gaßner ein.[25] Der Theosoph und Historiker des Okkultismus verfolgt das Ziel, Mesmer in eine lange, ungebrochene Traditionslinie zu stellen. Er sieht eine enge Verbindung zwischen dem Mesmerismus und der von Paracelsus herkommenden Heilkunde, die sich ebenfalls auf den Magnetismus bezog. Mesmer stehe „völlig auf den Schultern von Paracelsus, Helmont, Fludd und Maxwell“[26].

Die Zurückführung des animalischen Magnetismus auf den älteren sympathetischen Magnetismus, der im Zusammenhang mit der Hermetik und neuplatonischen Naturphilosophie der Renaissance entstand, ist keineswegs neu. Aufgebracht wurde sie von Gegnern des animalischen Magnetismus aus dem medizinischen Establishment des 18. Jahrhunderts im Umfeld der französischen Kommissionen des Jahres 1784. Die damalige wissenschaftliche Kritik am Mesmerismus stützte sich neben empirischen Tests vor allem auf diese medizinhistorische Argumentationslinie, die darauf abzielte, ihn als veraltet und unwissenschaftlich erscheinen zu lassen.[27] Es ist immer dieselbe Handvoll von Theoretikern des Magnetismus aus dem 16. und 17. Jahrhundert, die in diesem Zusammenhang genannt werden: Paracelsus, Rudolf Gockel d. J. (Goclenius), Robert Fludd, William Maxwell, Johan Baptista van Helmont, schließlich Athanasius Kircher, dazwischen gestreut noch einige weniger bedeutende Autoren.

Mesmer selbst war daran gelegen, nicht in diese Reihe gestellt zu werden. Nachdem Michel-Augustin Thouret versucht hatte, in kritischer Absicht Mesmers Abhängigkeit von der Tradition des sympathetischen Magnetismus in Gestalt von William Maxwell nachzuweisen, stritt er ab, letzteren gelesen zu haben und betonte seine Zugehörigkeit zur neueren Naturwissenschaft eines Descartes und Newton, auf die er sich ja tatsächlich seit seiner Dissertation berief, während es keine textlichen Belege für Mesmers Abhängigkeit vom sympathetischen Magnetismus gibt.[28] Zwar erinnert das bei Mesmer nur an wenigen

---

25 Vgl. Kiesewetter: Franz Anton Mesmer’s Leben und Lehre, 1–62.

26 Ebd., 49.

27 Siehe Thouret: Recherches et doutes und Mullatera: Del magnetismo animale. Vgl. dazu die Arbeiten von Hirschi: Von der Scharlatanerie zur Pseudowissenschaft und Koen Vermeir: Curing the Faithful.

28 Vgl. dazu Vermeir: Curing the Faithful, 6–7. Florey: Ars Magnetica, 24 führt Argumente dafür an, dass Mesmer wahrscheinlich schon in Dillingen, wo er 1750–1754 zuerst das jesui-

Stellen explizierte, aber durchwegs vorauszusetzende Konzept einer Natur, deren Bewegungen einen harmonischen Zusammenklang bilden, in dem mitzuschwingen, Gesundheit und Wohlbefinden bedeutet, an den sympathetischen Magnetismus.[29] Die zugrundeliegenden Kosmologien unterscheiden sich jedoch erheblich und auch in seiner therapeutischen Methode geht Mesmer eigene Wege. Den Gedanken der kosmischen Harmonie konnte Mesmer gut aus Keplers Harmonices Mundi entnommen haben, ein Werk, das er sehr wahrscheinlich gekannt hat, da er sich in seiner Dissertation explizit auf Keplers Gesetze der Planetenbewegung bezieht.[30] Dass Kepler sich von Robert Fludd und anderen Hermetikern und Paracelsisten abgrenzte, dürfte ihm nicht entgangen sein.[31] Man kann Mesmers Sphärenharmonie als mechanistisch-korpuskularphysikalische Relecture Keplers deuten. Von einer ungebrochenen hermetisch-neuplatonischen Traditionslinie des sympathetischen Magnetismus, wie sie Kiesewetter u. a. postulieren, kann jedenfalls auf keinen Fall die Rede sein.[32]

Erst als im 19. Jahrhundert das romantische Denken eine positive Haltung gegenüber dem sympathetischen Magnetismus erlaubte, stellten Magnetiseure den animalischen Magnetismus dann bewusst in diese Tradition.[33] Dies prägte das okkultistische Verständnis des Mesmerismus bis hin zu Kiesewetter. Die romantische Lesart der Geschichte des animalischen Magnetismus setzt sich

tisch geführte Gymnasium und dann die Jesuitenuniversität besuchte, die physikalische Abhandlung Magnes Experimentis (1740) von Daniel Stadler und Athanasius Kirchers Magnes sive de arte magnetica (1643) kennenlernte. Textliche Belege für einen Einfluss Kirchers kann aber auch er nicht beibringen.

29 Autoren, die diese Seite Mesmers stark machen wollen, beziehen sich meist auf die in seiner Dissertation recht isoliert dastehende Stelle in: Mesmer: De planetarum influxu, 45–46 die in einer sehr an Kepler erinnernden Weise auf die Sphärenharmonie Bezug nimmt.

30 Parallelen zwischen der Kosmologie Keplers und Mesmers behandeln Hausmann: Die Psychologie Franz Anton Mesmers, 226f. und Ego: ‚Animalischer Magnetismus', 43–45, sowie Barkhoff: Magnetische Fiktionen: 39f.

31 Vgl. dazu Ego: ‚Animalischer Magnetismus' oder ‚Aufklärung', 43.

32 Obwohl skeptisch gegenüber der Konstruktion einer übergreifenden esoterischen Tradition, bin ich in früheren Arbeiten selbst noch davon ausgegangen, dass Grundgedanken des Mesmerismus bereits im sympathetischen Magnetismus vorliegen und teilweise von dort übernommen wurden. Gespräche mit Friedemann Stengel sowie dessen Schriften Stengel: Aufklärung bis zum Himmel und Stengel: Lebensgeister – Nervensaft haben mich davon überzeugt, dass man sich diesbezüglich strenger an das hermeneutische Prinzip der Priorität nachweisbarer Einflüsse sowie zeitgenössischer Schriften und Diskurse gegenüber Quellen aus fernerer Vergangenheit und bloßen ideengeschichtlichen Ähnlichkeiten halten sollte.

33 Vgl. dazu Kieser: System des Tellurismus, 515–517 und ausführlich Ennemoser: Geschichte der Magie, 888–949.

nach Kiesewetter im 20. Jahrhundert angefangen mit Tischner in der deutschsprachigen Mesmerismusforschung über Ernst Benz bis in die Gegenwart fort.[34]

Kiesewetter ist meines Wissens der Einzige, der Gaßner mit in diese Reihe stellt, heilte doch der Exorzist von ganz anderen Prämissen ausgehend als die Paracelsisten und andere Vertreter der *magia naturalis*. Kiesewetter ist jedoch so sehr von der Idee einer kontinuierlichen okkulten Tradition fasziniert, dass ihm der Blick für Differenzen abhanden kommt. Der Konflikt zwischen Gaßner und Mesmer bleibt bei ihm unerwähnt und Gaßner wird einfach als Heilmagnetiseur und Hypnotiseur hingestellt.[35] Kiesewetters Sichtweise gehört damit aufgrund mangelnder historischer Fundiertheit nicht zum Kreis der ernstzunehmenden Theorien.

(B) Gaßner als Vorläufer und Inspirationsquelle Mesmers

Anders die Anhänger der zweiten Spielart der Kontinuitätsthese; sie können auf stichhaltige historische Argumente zurückgreifen und vermuten oder postulieren einen Einfluss der Gaßnerschen Heilmethode auf Mesmer. So stellt etwa Méheust pauschal fest, dass der Versuch den Exorzismus rational zu erklären, eine der Quellen der Lehre Mesmers darstellt. Andere Autoren sehen besonders die Praxis des Mesmerisierens von Gaßner beeinflusst. Selbst Ellenberger bezeichnet Gaßner als Vorläufer Mesmers und meint, dass Mesmers Theorie der Krise „offensichtlich aus Gaßners Praxis abgeleitet" sei.[36] Dieser Ansicht ist auch Stefan Zweig. In der magnetischen Behandlung würden die Krankheitssymptome, statt sofort abzuklingen, im Gegenteil anfangs heftiger auftreten, und man erkenne „in dieser berühmten ‚Krisentheorie' Mesmers den alterprobten Teufelsexorzismus und die Austreibemethoden des ihm wohlbekannten Pater Gaßner."[37]

Gegen die Herleitung der Krisentheorie von Gaßner spricht freilich, dass Mesmer schon vor seiner Auseinandersetzung mit dem Exorzisten und ohne Kenntnis von dessen Methode, nämlich in der Darstellung der 1774 erfolgten Heilung seiner Patientin Franziska Österlin durch den Einsatz von Magneten,

---

34 Vgl. Tischner: Franz Anton Mesmer. Besonders einflussreich war in dieser Hinsicht Benz: Franz Anton Mesmer, 1–47; vgl. auch Barkhoff: Magnetische Fiktionen, 37–43. Stengel ist anscheinend die lange Geschichte dieser Interpretation des Mesmerismus nicht bewusst. Er führt sie in Stengel: Lebensgeister – Nervensaft, 346, Anm. 27 irrtümlich auf Ernst Benz zurück.

35 Vgl. ebd., 32.

36 Vgl. Ellenberger: Die Entdeckung des Unbewußten, 103.

37 Zweig: Die Heilung durch den Geist, 57.

die er als wissenschaftlichen Durchbruch betrachtete, eine krisenhafte Verstärkung der Symptome erwähnt.[38] Von der „Krise“ als Voraussetzung der Heilung sprach er damals noch nicht. Er entlehnte diese Auffassung später aus medizinischer Literatur, wobei er sich namentlich auf Hippokrates berief.[39] Mesmer deutet das traditionelle Konzept der Krise neu, indem er sie im Licht der Leidener Iatrophysik (Craanen, Boerhave) als korpuskular-mechanischen Vorgang interpretiert.[40]

Hans Graßl führt Mesmers Verzicht auf den Gebrauch von Magneten auf den Einfluss Gaßners zurück. „Bis dahin hatte Mesmer nach dem Vorbilde Hells den künstlichen Stahlmagneten bei seinen Kuren verwendet. Seit seinem Auftreten an der Bayerischen Akademie legte er ihn endlich beiseite.“[41] Auch Adam Crabtree ist davon überzeugt, dass Mesmer durch Gaßners Praxis mindestens in seiner Überzeugung bestärkt wurde, dass der animalische Magnetismus am besten durch den Organismus des Arztes und nicht durch Magnete wirkt.[42]

Aus Mesmers schriftlichen Äußerungen zur Magnetkur, die er vor dem Besuch in der Bodenseegegend und der Auseinandersetzung mit Gaßner vorgelegt hatte, geht in der Tat hervor, dass er damals noch Magnete verwendete. Aber er betrachtet sie schon in seinem Ersten Schreiben an einen auswärtigen Arzt nicht mehr als Ursache der Heilwirkung, sondern nur als Leiter eines Naturprinzips, das nicht notwendig mit dem Ferromagnetismus verbunden ist. Folgerichtig ist er bereits damals der Ansicht, nicht nur Eisen, sondern auch andere Stoffe mittels seines eigenen Magnetismus magnetisch machen zu können, was eine Aufwertung des vom Heiler ausstrahlenden Magnetismus darstellt.

Die Presseberichte über Mesmers Auftreten in Oberschwaben lassen erkennen, dass er bei seinen dortigen Heilungen offenbar immer seltener Magnete einsetzte – also schon vor seinem Auftreten in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, aber während der Zeit, in der er in die Rolle des Gegenspielers zu Gaßner schlüpfte. Die Zeitungen erwähnen zwar den Einsatz von Magneten als Teil der Mesmerschen Demonstrationen, schreiben aber häufiger und be-

38 Vgl. Mesmer: Erstes Schreiben an einen auswärtigen Arzt [5. 1.1775]. In ders.: Schreiben über die Magnetkur, 3–11: hier 5–10.

39 Vgl. dazu Mesmer: Allgemeine Erläuterungen, 37: „Hippokrates scheint der erste gewesen zu sein, der die Erscheinung der Krisen in hitzigen Krankheiten begriff. Sein Beobachtungsgeist führte ihn dahin zu erkennen, dass die mannichfachen Symptome nur Modifikationen der Bemühungen der Natur gegen die Krankheit oder Gegenwirkung der Ursache der Bewegung gegen den Widerstand wären.“

40 Vgl. dazu Kupsch: Franz Anton Mesmer, 160–168.

41 Graßl: Aufbruch zur Romantik, 161.

42 Crabtree: From Mesmer to Freud, 9.

sonders fasziniert von der Heilkraft seiner bloßen Hände.[43] Es ist durchaus plausibel anzunehmen, dass er durch das positive Medienecho darin bestärkt wurde, in diese Richtung weiter zu gehen, zumal es sein Interesse gewesen sein dürfte, die Ähnlichkeiten mit Gaßner zu kultivieren. Dieser benutzte zum Hervorrufen der krisenhaften Symptome seiner Patienten nur seine beiden Hände und den im Namen Jesu gegebenen Befehl, dass dasjenige Übel, das von einer unnatürlichen Ursache herkomme, sich zeigen möge. Mesmer musste also demonstrieren, dass zum Magnetisieren keine Magnete, sondern nur die strahlenden Hände erforderlich sind. Vor der bayerischen Akademie der Wissenschaften stützte er sich nur mehr auf den von seinem Körper ausgehenden Magnetismus.

c Mesmer als Vorreiter einer neuen Epoche und Gewinner der Gaßner-Mesmer-Debatte

(A) Vom Geistermodell zum Energiemodell der Magie

Ralph Tegtmaier wertet die Mesmer-Gasser-Debatte als Einschnitt in der Geschichte der europäischen Magie. Das mesmeristische Konzept eines feinstofflichen, den gewöhnlichen Sinnen unzugänglichen Agens sei zwar nicht neu gewesen, doch sei die abendländische Magie vor Mesmer stärker dem Geistermodell verhaftet gewesen. Die Aufgabe des Magiers habe darin bestanden, zwischen der Welt der Geister, Dämonen und Gottheiten und der menschlichen Welt zu vermitteln.

> Dazu mußte er sich in der Welt der Geister auskennen, er brauchte jenseitige Bundesgenossen oder Diener, die ihm bei der Erlangung seiner Wünsche (oder der seiner Klienten) behilflich waren, und oft genug schuf er sich dort auch Feinde. […] All dies ist zwar nicht allein für die westliche Zaubertradition charakteristisch und findet sich auch in anderen Kulturen; doch mit Mesmer sollte sich das radikal ändern. Denn nun begann man, den Schwerpunkt auf das Energiemodell zu legen. Damit war das alte Geistermodell zwar nicht gestorben, doch im allgemeinen legte man die Betonung nun auf Kräfte statt auf Geister.[44]

Der plakative Gegensatz zwischen einem Geister- und einem Energiemodell der Magie vermag der Komplexität der historischen Sachlage nicht gerecht zu werden. Schon seit der Renaissance hatten Protagonisten der *magia naturalis* ein vitales Interesse daran, ihre Art sympathetischer Magie von dem dämonologi-

43 Ego: ‚Animalischer Magnetismus', 39.
44 Tegtmaier: Magie und Sternenzauber, 157–158.

schen Magiekonzept abzuheben, das seit Augustinus im westlichen Christentum vorherrschte.[45]

In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts distanzierten sich Vertreter der sympathetischen Magie und Medizin in populären Schriften von der mit Dämonenbeschwörungen arbeitenden Zauberei und profilierten ihre Anwendung der „astralischen Einflüsse" als gottgefällige, d. h. mit dem christlichen Glauben vereinbare Magie gegenüber dem Geistermodell.[46] Auch versuchten die Vertreter der *magia naturalis* in dieser Zeit, die Kompatibilität ihres Faches mit der neuen Physik aufzuweisen und formulierten magisch-mechanistische Hybride von der Art, wie sie Mesmer offensichtlich vermeiden wollte.[47]

Außerdem schließen beide Modelle einander nicht aus. In der mesmeristischen Magie des 19. Jahrhunderts konnte das mesmeristisch interpretierte Konzept des Astrallichts problemlos mit der Annahme der Existenz von Naturgeistern und anderen Bewohnern höherer Welten sowie dem zeremonial-magischen Umgang mit ihnen koexistieren.

(B) Mesmer als Kolumbus des Unbewussten

Wie eingangs erwähnt, verschaffte Henri F. Ellenberger dieser Auffassung große Bekanntheit, so dass sie von vielen späteren Autoren übernommen wurde. Ihr frühester mir bekannter Vertreter ist der Engländer Frank Podmore (1856–1910), Mitbegründer der Society for Psychical Research und damit ein Pionier der Parapsychologie.[48] Bei allen Irrtümern sei es doch, so schreibt Podmore, Mesmers oberstes und lobenswertes Ziel gewesen, das Privileg der geistigen Heilung den Kirchen zu entreißen und der Menschheit zu übergeben. Dabei sei ihm selbst nicht klar gewesen, was er entdeckt habe. Erst seine Schülern hätten allmählich

45 Vgl. Marsilio Ficino: Apologia.

46 Vgl. etwa als Beispiel aus dem frühen 18. Jahrhundert Anonym.: Sympathisch-antipathetischer Misch Masch. In diesem Büchlein wird die Zauberei als schlimmstes Laster, Gräuel, Betrug und Teufelsdienst kritisiert. Dagegen soll sympathetische Magie nichts Gott Beleidigendes, Unchristliches enthalten, sondern nur „natürliche Künste" (ebd., 5). Das zeige sich daran, dass sie sich keiner verdächtigen Zeichen, Segensprechungen und Beschwörungen bedient, sondern auf das baut, was Gott „den astralischen Einflüssen" einpflanzte, um es für die sublunaren Kreaturen zu nutzen (so ebd., 6). Als Autorität sympathetischer Magie wird Paracelsus angeführt.

47 So etwa Martius: Unterricht von der Magia Naturali.

48 Vgl. Podmore: Mesmerism and Christian Science. Podmore (1856–1910) war außerdem Mitglied der sozialistischen Fabian Society und als bekennender Spiritist Mitglied der National Association of Spiritualism.

erkannt, dass sie es bei ihren Therapien mehr mit seelischen als mit körperlichen Faktoren zu tun hatten.

> For gradually as the pioneers pushed their explorations further into the new territory thrown open to them by the Viennese doctor, the landmarks of terrestrial geography began to fail them. They found or seemed to themselves to find, that the facts with which they had to deal belonged less to the body than to the soul or psyche [...].[49]

Nach der Durchsetzung dieser Erkenntnis gingen laut Podmore im 19. Jahrhundert zwei Strömungen aus dem Mesmerismus hervor: die eine, in Gestalt von Spiritismus, Theosophie, New Thought und Christian Science habe aus Mesmers Errungenschaften wieder eine religiöse Sache gemacht. Die andere sei jedoch – Mesmers Säkularisierungsimpuls aufnehmend – zur modernen Psychologie des Unbewussten geworden. Während Ellenberger später die zweite Strömung historisch aufarbeitet, schreibt Podmore erstmals eine Geschichte der aus dem Mesmerismus hervorgegangenen neureligiösen Bewegungen. Er stilisiert Mesmer zwar zum heroischen Säkularisierer geistigen Heilens, der er weder war noch sein wollte; es ist Podmore aber zugute zu halten, dass er, anders als Ellenberger, beide Stränge der Wirkungsgeschichte Mesmers thematisiert und dadurch eine einlinige Geschichtskonstruktion nach Art evolutionistischer Säkularisierungstheorien vermeidet.

Der erste Vertreter der deutschen Mesmerismusforschung, der Mesmer als Pionier der psychotherapeutischen Erforschung des Unbewussten darstellt, ist der Augenarzt Rudolf Tischner (1879–1961), der ebenfalls zu den Begründern der Parapsychologie zählt.[50] Mit seinem 1928 erschienenen Buch über Mesmer wurde er in der Weimarer Republik zu einem Vorreiter der versachlichten historischen Erforschung Mesmers und seiner Wirkungsgeschichte.[51] Auch er geht von einem Selbstmissverständnis Mesmers aus.

> Bei dem Auftreten Mesmers war, wie diese erst fast dreißig Jahre später klarer werdenden Bemühungen um eine psychische Heilmethode zeigen, das Feld für ein Verständnis der psychischen Therapie nicht vorbereitet, es ist infolgedessen begreiflich, daß Mesmer sich selbst nicht verstehen konnte, und daß auch seine Gegner den springenden Punkt übersahen.[52]

---

49 Ebd., viii.

50 Tischner verband seine parapsychologischen Forschungen mit einem starken historischen Interesse. Neben experimentellen Untersuchungen zur Telepathie und zum Hellsehen und historischen Arbeiten zum Mesmerismus verfasste er umfangreiche Bücher zur Geschichte der Homöopathie, des Okkultismus und der Parapsychologie.

51 Tischner: Franz Anton Mesmer.

52 Ebd., 15.

Der im Zitat erwähnte „springende Punkt“ besteht für Tischner darin, dass Mesmers Wirken im Keim bereits eine wissenschaftliche Psychotherapie darstellt, deren volle Entfaltung aber erst in der Gegenwart möglich geworden sei, nachdem die Grenzen des mechanistischen Weltbilds und des Materialismus erkannt worden seien.

> Während frühere Jahrhunderte bewußte und systematische psychische Therapie kaum kannten und die wirklich betriebene meist falsch, d. h. magisch deuteten, kam mit dem Mesmerismus in die Wissenschaft ein Gärstoff, der zuerst nur zersetzend und die Klarheit trübend wirkte. Erst allmählich klärte sich die Materie und heute beim Niedergang des Allmechanismus ist die Möglichkeit vorhanden, daß aus dem mannigfaltigen, nunmehr vergorenen Stoffen ein trinkbarer Wein wird. Oder mit anderen Worten: heute ist die Möglichkeit vorhanden und sind wir wohl im Begriff aus dem verschiedensten Material ungehindert durch materialistische Vorurteile eine einheitliche und bewußte Psychotherapie aufzubauen, deren Entwicklungsmöglichkeiten noch nicht abzusehen ist. Der Mesmerismus aber ist aus dieser Vorgeschichte nicht wegzudenken.[53]

Mit der Transformation des Mesmerismus in Psychotherapie sei das Wesentliche des Mesmerismus in einem es übertreffenden Größeren aufgegangen. Doch hält Tischner darüber hinaus auch die Frage der Existenz des Fluidums für noch nicht endgültig entschieden und gibt der mesmeristischen Theorie diesbezüglich eine Chance, auch in Zukunft relevant zu bleiben.

Auf Tischner geht die Kolumbus-Metapher zurück, die geradezu ein Kennzeichen dieser Richtung der Mesmer-Deutung wurde, wobei Kolumbus als Prototyp eines Entdeckers fungiert, der erfolgreich in Neuland vorstößt, aber in Bezug darauf, was er findet, einem Irrtum aufsitzt. „Wie Kolumbus, als er nach Westen auszog, glaubte, Indien auf neuem Wege gefunden zu haben und in diesem Irrtum verharrte, so auch Mesmer. Die wahre Bedeutung seiner Entdeckung hat er nie begriffen.“[54] Der Vergleich mit Kolumbus soll in diesem Kontext unterstreichen, dass der Mesmerismus nicht einfach ein Irrtum war, „sondern der Anfang der Entdeckung oder wenigstens der experimentellen Durchforschung des großen Seelenweltteils des Unbewußten.“[55] Die Mesmer-Gaßner-Debatte spielt hierin für Tischner noch keine Rolle. Sie wird kurz und sachlich beschrieben, ohne dass er ihr eine tiefere Bedeutung zuschriebe.[56]

1931 popularisierte Stefan Zweig die Erkenntnisse Tischners. Sein Buch Heilung durch den Geist beginnt mit einem Kapitel über Mesmer, in dem er für

53 Ebd., 164.
54 Ebd., 165.
55 Ebd.
56 Ebd., 28.

dessen Rehabilitierung als Pionier der Psychotherapie eintritt. Mesmer, „dieser tragisch Einsame“, habe wie Kolumbus einen neuen Kontinent der Wissenschaft gefunden, „ohne selbst zu erkennen, daß er einen anderen Erdteil der Wissenschaft betreten hat als jenen der Medizin. [...] Seine Mitwelt hat ihm den Prozeß gemacht und ihn verurteilt. Nun reift die Zeit, mit seinen Richtern zu rechten.“[57]

Karl Bittel war es dann schließlich, der auf dieser Schiene weiterfahrend in seiner Monografie zu Leben und Werk Mesmers aus dem Jahr 1939 den geschichtlichen Wendepunkt im Übergang von Gaßner zu Mesmer festmachte.[58]

> Zwischen den Krankenheilungen des Pfarrers Gaßner durch ‚Teufelsaustreibung‘ (Exorzismus) und den gleichzeitigen des Arztes Dr. Mesmer durch seine ‚magnetischen Kuren‘ (Magnetismus animalis) ist genau der bedeutsame geschichtliche Wendepunkt zur modernen Seelenheilkunde. Denn was man bis auf Gaßner religiös als übernatürliches Wunder geglaubt hatte, erklärt sich seit Mesmer medizinisch als ein natürlicher Vorgang des später so genannten Mesmerismus, beziehungsweise der Psychotherapie. In die unerforschten Bezirke der seit Jahrtausenden magisch und religiös verhüllten Wunderheilungen war endlich der erste Sonnenstrahl naturwissenschaftlicher Erkenntnis getreten.[59]

Es entspricht Mesmers Selbstverständnis, wenn hier von der Zurückführung scheinbarer Wunderheilungen auf naturwissenschaftlich erklärbare Vorgänge die Rede ist, was dies aber mit Psychotherapie bzw. der Entdeckung des Unbewussten zu tun haben soll, bleibt im Dunkel. Tischner und Podmore waren in dieser Hinsicht vorsichtiger und räumten ein physikalistisches Selbstmissverständnis Mesmers ein, das erst in den folgenden Generationen von Mesmeristen behoben worden sei.

Ellenberger, der sowohl Tischner wie auch Bittel als Quellen des Mesmer-Kapitels seines Buches anführt, hebt das Kolumbus-Paradigma durch seine erzähltechnisch geschickte Platzierung am Beginn einer umfassenden Darstellung der Geschichte des Mesmerismus und der Psychologie des Unbewussten auf eine neue Ebene, die bis heute maßgebend geblieben ist. Die Kontroverse

---

57 Zweig: Die Heilung durch den Geist, 34.

58 Bittel: Der berühmte Hr. Doct. Mesmer vom Bodensee. Karl Bittel (1892–1969) war ein Mitbegründer des Wandervogel und wurde später Kommunist. Von 1951–1957 arbeitete er als Direktor des Deutschen Instituts für Zeitgeschichte in Ostberlin. Neben seinem Buch über Mesmer veröffentlichte er 1942 auch eine Anthologie von Texten des Paracelsus. Vgl. http://www.stiftung-aufarbeitung.de/wer-war-wer-in-der-ddr-%2363%3B-1424.html?ID=303 [Zugriff 29.10.2013].

59 Bittel, Karl: Der berühmte Hr. Doct. Mesmer vom Bodensee [1939]. 2. Aufl. Friedrichshafen 1940, 19–20 (Herv. i. T.).

zwischen dem Arzt und dem Exorzisten ist für ihn identisch mit dem Entstehungsdatum der dynamischen Psychiatrie.[60]

> Am schicksalhaften Wendepunkt vom Exorzismus zur dynamischen Psychotherapie stand also 1775 Franz Anton Mesmer, den man bisweilen mit Kolumbus verglichen hat. Sie haben beide eine neue Welt entdeckt; beide blieben für den Rest ihres Lebens im Irrtum über die wahre Natur ihrer Entdeckungen, und beide starben als bitter enttäuschte Männer.[61]

Wie die anderen Vertreter des Kolumbus-Paradigmas umgibt Ellenberger Mesmer mit einem Nimbus tragischer Größe, der wenn, dann wohl eher Gaßner zuzusprechen wäre. Er zeichnet Gaßner als Vertreter eines archaischen Heilungsverfahrens im Rahmen der etablierten Religion, dessen Zeit abgelaufen war, so dass ihn sein Scheitern unbeeindruckt lässt. Mesmer dagegen verkörpert bei ihm den Geist der Aufklärung, der Emanzipation von der Religion und der zukunftsweisenden wissenschaftlichen Forschung. „Gaßners Sturz machte den Weg frei für eine Heilmethode, die keine Bindung an die Religion mehr kannte, und die den Anforderungen einer ‚aufgeklärten' Ära entsprach."[62]

Der Vergleich zwischen Kolumbus und Mesmer hinkt an einer entscheidenden Stelle, die diese Art der Mesmer-Rezeption fragwürdig erscheinen lässt. Kolumbus beging keinen Kategorienfehler. Niemand kann bestreiten, dass er wirkliches Land betrat. Er irrte nur bezüglich seiner Lokalisierung auf der Erdkugel. Mesmer aber glaubte das Fluidum entdeckt zu haben, das die physische Welt zusammenhält und die Ursache von Gesundheit und Krankheit darstellt, was eine völlig andere Kategorie als das Unbewusste darstellt. „In Mesmers Menschenbild gibt es kein ‚unbewußtes Seelenleben'. Für ihn ist der menschliche Körper eingetaucht in eine ozeanische Strahlenflut, die ihn mit dem Kosmos innigst verbindet und ihn mit allen anderen Körpern und insbesondere menschlichen Körpern unmittelbar kommunizieren lässt."[63] Er ersetzt die böse Macht des Teufels und die gute Macht des Namens Jesu nicht durch die Dynamik des Unbewussten, sondern durch die Dynamik einer vermeintlichen physikalischen Größe.[64] Sein ursprüngliches therapeutisches Konzept unterscheidet sich des-

---

60 Ellenberger: Die Entdeckung des Unbewußten, 89.
61 Ellenberger: Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung [1970]. Zürich 2005, 95.
62 Ebd., 94–95.
63 Schott: Die „Strahlen" des Unbewußten – von Mesmer zu Freud, 60.
64 Sie dazu auch Bittel in Bittel, Tischner: Mesmer und sein Problem, 71: „An dieser Stelle ist nur festzustellen, daß Mesmer weder früher noch später dem Gedankengang der Seelenheil-

halb von der Vorgangsweise wie auch vom Verständnishorizont der modernen Psychotherapie mindestens ebenso stark wie der Exorzismus. Wenn er ein Kolumbus des Unbewussten ist, dann könnte man mit gleichem Recht auch Gaßner als solchen bezeichnen und ebenso alle anderen Heilerinnen und Heiler, die mit Methoden arbeiteten, die im Nachhinein im Sinn einer Psychologie des Unbewussten deutbar sind.

Ich schließe mich an dieser Stelle Alan Gauld und Adam Crabtree an, die bereits darauf hinwiesen, dass die Transformation des Mesmerismus zu einer Psychotherapie, die durch eine Psychologie des unbewussten Seelenlebens fundiert wird, nicht durch Mesmer selbst, sondern durch Marquis de Puységurs Neufassung des animalischen Magnetismus in die Wege geleitet wird. Gauld meint zu Mesmers Ansatz:

> It is curious that Mesmer continues to enjoy a reputation as a pioneer of psychology and psychiatry. [...] In fact there is little that is directly psychological in his writings, and what there is is mostly late, and concerned with the alleged phenomena of somnambulism and clairvoyance. Nor did he regard animal magnetism as being a form of treatment specially suited for cases of mental disturbance.[65]

Crabtree beschränkt die Bedeutung Mesmers für die Entwicklung der modernen Psychologie und Psychotherapie in seinem grundlegenden Werk From Mesmer to Freud darauf, dass er eine Reihe von Entwicklungen anregte, die schließlich die Auffassung der menschlichen Psyche revolutionierten. Um im Kolumbusbild zu bleiben: Er entdeckte das Neuland nicht selbst, ermöglichte aber durch seine therapeutischen Methoden anderen Forschern die Fahrt zu ihm.

> Franz Anton Mesmer was an inventive physician and eccentric thinker, but his work centered exclusively around physical healing. Although he exhibited innate psychological savvy, he was no psychologist. It is one of the strange ironies of history that a man who made no attempt to explain the workings of the mind set in motion a series of events that revolutionized the way we view the human psyche.[66]

Zu Puységurs Rolle schreibt Crabtree: „Puységur turned animal magnetism in a new and clearly psychological direction.“[67] Puységur hält zwar grundsätzlich an Mesmers Heilmethode fest, folgt ihm jedoch nicht in Bezug auf ihre deduktive Ableitung aus physikalischen Prinzipien, sondern lenkt sein Augenmerk auf die

---

kunde nachgegangen ist. Damals, und bis zuletzt, lehnte er grundsätzlich jede andere Deutung als die fluidale für sein magnetisches Heilsystem ab.“

65 Gauld: A History of Hypnotism, 16.

66 Crabtree: From Mesmer to Freud, 3.

67 Ebd., 52.

Erfahrungen in der therapeutischen Situation und psychologisiert das Fluidum, indem er es als besondere vom Magnetiseur ausstrahlende Willens- und Glaubenskraft interpretierte, von der offen bleiben soll, ob sie etwas mit einem physischen Fluidum zu tun hat. Das Verhältnis von Arzt und Patient und die psychologische Seite der Therapie finden dadurch stärkere Beachtung.

Hinzu kommt, dass die von Puységur ins Zentrum der Therapie gerückten somnambulen Zustände, in denen die Patienten ganz neue Seiten von sich zeigen und Einsichten haben, an die sich, zum normalen Wachzustand zurückgekehrt, nicht mehr erinnern können, eine Psychologie des Unbewussten nahelegen.

Puységur entwickelt zunächst keine über das in seinen Fallbeschreibungen enthaltene Material hinausgehende neue Theorie. Mesmers ab 1785 nachweisbare Überlegungen zum „inneren Sinn" bzw. zum „Instinkt" sind jedoch bereits als erste Versuche zu werten, Puységurs Erfahrungen mit dem Somnambulismus in sein eigenes Konzept zu integrieren.[68] Allerdings ist Mesmers innerer Sinn nicht der Ort verdrängter Triebe, verschütteter Kindheitserinnerungen, emotionaler Konflikte oder kollektiver Archetypen. Es handelt sich um einen für die Wahrnehmung des Kosmos und seiner Harmonie zuständigen Sinn, der an Reichweite die Fernsinne Auge und Ohr übertrifft. Etwas Triebhaftes eignet ihm nur durch die enge Verbindung mit dem „Instinkt", der bei Mesmer für die Fähigkeit steht, das Wahrgenommene intuitiv in seiner Bedeutung für die Selbsterhaltung zu erfassen. Über das Verhältnis von innerem Sinn und Instinkt gibt es bei Mesmer keine klaren Aussagen.[69] Seine diesbezüglichen Andeutungen geben zu wenig her, um aus ihm einen Kolumbus des Unbewussten zu machen.

Der erste Mesmerist im deutschen Sprachraum, bei dem man explizit eine frühe Form der Psychologie des Unbewussten finden kann, ist Eberhard Gmelin (1751–1809).[70] Für Gmelin, der seine Technik des Magnetisierens sehr wahrscheinlich aus der Schule Puységurs übernahm und ihre Vertreter in seinen Schriften zitiert, ist der animalische Magnetismus ein Weg, um „das Mechani-

68 Vgl. dazu Sziede: Mesmers sechster Sinn, bes. 52–54, 65–77.

69 Eine Parallele zu Mesmers innerem Sinn, die bisher noch nicht genügend beachtet wurde, ist die facultas animae harmonica, die bei Kepler das Vermögen der Seele harmonische Verhältnisse wahrzunehmen und in ihnen zu wirken bedeutet. Es handelt sich dabei nicht primär um ein diskursiv-begriffliches Auffassen von Proportionen, sondern einen instinctus naturalis, der in den unteren Seelenvermögen wirkt und Zuneigung sowie Abneigung erzeugt, ohne dass man sich ihrer Gründe bewusst sein muss. Vgl. Kepler: Harmonices mundi, Lib. IV, Cap. II, 120–123.

70 Zu Gmelin siehe Bauer: Eberhard Gmelin. Dort wird auch mehrfach auf das Verhältnis zwischen Gmelins Mesmerismus und moderner Psychotherapie eingegangen.

sche der Seele“, wie er sich ausdrückt, zu erforschen.[71] Er zieht aus seinen ärztlichen Erfahrungen den Schluss, dass durch das Magnetisieren der Einfluss des geistigen Prinzips – Selbstbewusstsein und Wille – geschwächt,

> und endlich, so lang die Wirkung dauert, gänzlich aufgehoben werde. Erscheinungen in Krankheiten belehren mich, daß auch die der Menschenseele eigene Organe, ohne Selbstbewußtsein, ohne Willen, in eine sehr starke, aber wohl geordnete Bewegung kommen können, daß die Menschen unter diesen Umständen, ohne sich dessen bewußt zu seyn, Werke des Nachdenkens, der Überlegung, […], der Imagination verrichten, welche sie, bey wiederhergestellten Einfluß des geistigen Principiums in die Organe der Menschenseele, nimmermehr verrichten konnten.[72]

An anderer Stelle formuliert er lapidar, „Meine Seele arbeitet ohne mein Wissen.“[73] Gmelin spricht noch nicht vom Unbewussten und seiner Dynamik, aber sein Konzept des Mechanischen der Seele stimmt damit weitgehend überein.[74] Er untersucht die Auswirkung des Magnetismus auf das dem Selbstbewusstsein und Willen entzogene Seelenleben. Außerdem legt er, auch dies ein Schritt in Richtung Psychotherapie, wie die Anhänger Puységurs generell, die Betonung auf die zwischenmenschliche Beziehung in der Therapie. Der Magnetismus ist bei ihm eher eine interpersonelle denn eine kosmische Größe.[75]

Weiters zieht Gmelin die „Mechanik der Seele“ als Erklärungsalternative bei einem Phänomen heran, das auch als Besessenheit von Geistern verstanden werden könnte, vollzieht also, wenn man so will, tatsächlich den Schritt von der Geisterwelt zum Unbewussten. Im Jahr 1791 beschreibt er erstmals in der medizinischen Literatur eine Persönlichkeitsspaltung, bei der sich eine Patientin während ihrer Anfälle in eine andere Person verwandelt. Gmelin dazu:

> Kein Spiritualist wird deswegen bey dieser Person zween Geister annehmen, wo von der eine in ihrem natürlichen Zustand, der andere in ihren Anfällen thätig gewesen wäre; er müßte denn von der Secte Schwedenborgs sein. Unkörperliche Wesen, sie mögen mit Verstand begabt seyn oder nicht, sind ausserhalb der Sphäre meines Wissens, in so fern sie lediglich keine Gegenstände der Erfahrung sind. […] Aber der Mechanik der Seele oder der

---

71 Bezüglich der Zugehörigkeit Gmelins zur Schule Puysegurs vgl. Bauer: Eberhard Gmelin, 44.

72 Gmelin: Über den thierischen Magnetismus, 204–205.

73 Gmelin: Materialien für die Anthropologie, 225.

74 Siehe dazu Bauer, Gerhard: Eberhard Gmelin, 55–59. Gmelin knüpft bei seinen Überlegungen zum Mechanischen der Seele v. a. an De regime mentis des Mediziners Hieronymus David Gaub (1706–1780) an.

75 Vgl. dazu Bauer: Eberhard Gmelin, 59.

> physischen Einrichtung der Seelenoperationen möchte ich wohl etwas nachspüren, so weit mich sichere Erfahrungen leiten können.[76]

Die Mechanik der Seele, sprich das unbewusste Seelenleben, wird hier dezidiert als Erklärungsprinzip gegen die Annahme einer Geisterwelt in Anschlag gebracht. Das letzte Zitat ist auch noch aus einem anderen Grund von Interesse. Aus ihm geht hervor, dass sich seit der Mesmer-Gassner-Debatte die Frontlinien verschoben haben. Bei Gmelins Ablehnung der Geisterwelt zugunsten der Annahme einer Psychologie des Unbewussten geht es nicht um Aufklärung kontra katholische Exorzismuspraxis, sondern um den Kampf der medizinisch und psychologisch orientierten Mesmeristen gegen die Vereinnahmung des animalischen Magnetismus durch den Swedenborgianismus und durch Geheimgesellschaften, die in Frankreich oft mit dem Mesmerismus Puységurscher Prägung sympathisierten und personelle Verbindungen eingingen. Anlässlich der Publikation seines ersten Buches über animalischen Magnetismus im Jahr 1787 sieht sich Gmelin gezwungen, sich um seiner Glaubwürdigkeit willen von ihnen abzugrenzen.

> Ich werde doch wohl durch den Druck nicht risquiren, daß gewisse, sorgliche Recensenten, durch Lesung dieser Schrift veranlaßt, – Jesuitismus, Rosenkreuzerey, Illuminatismus etc. bey mir zu wittern? Doch die Sorglichkeit hat so wenig Grenzen, als der Leichtsinn. Ich muß also die sorgliche Gattung derselben voraus versichern, daß sie sich jetzt in meiner Person eben so sehr, als in so manchem ehrlichen Mann schon vorher, irren würden. Ich bin nirgends initiiert; bin weder von einer harmonischen noch andern geheimen Gesellschaft eingeweyht; gehe so für mich meinen Gang fort: bin nichts mehr und nichts weniger, als ein ehrlicher Arzt in einer kleinen Reichstadt in Schwaben, der nichts mehr, als das Heil seiner Krancken, und die Vervollkommnung und Bereicherung seiner Kunst wünscht.[77]

Die katholische Kirche spielt im obigen Zitat nur noch eine Nebenrolle, insofern der 1773 offiziell aufgehobene Jesuitenorden, in dessen Reihen Gaßner seinerzeit viel Unterstützung fand, erwähnt wird. Er wird mit den als gegenaufklärerisch eingeschätzten Geheimgesellschaften in eine Reihe gestellt, wie es in der aufgeklärten Publizistik üblich war, auf deren Kritik am Mesmerismus Gmelin sich hier bezieht. Die Abgrenzung von den initiatischen Bruderschaften und von der harmonischen Gesellschaft Puységurs steht im Vordergrund. Im medizinisch-psychologischen Flügel des deutschen Mesmerismus will man am Ende des 18. Jahrhunderts die rufschädigende Identifikation mit ihnen vermeiden.

76 Gmelin: Materialien für die Anthropologie, 52–53.
77 Gmelin: Über den Thierischen Magnetismus, VII–IX.

d Gaßner als Vorreiter einer neuen Epoche und Gewinner der Gaßner-Mesmer-Debatte

Der unmittelbare Ausgang der Debatte lässt keinen Zweifel daran, dass Mesmer den Sieg davon trug. Die meisten Interpreten beließen es dabei, wenn sie nicht sogar, wie im vorigen Abschnitt diskutiert, über alle historische Evidenz hinaus Mesmers Triumph zu einem epochalen Ereignis hochstilisierten. Allerdings gibt es auch eine interessante Minderheit, die Gaßner als die zukunftsweisendere Gestalt interpretiert, die zwar zunächst Mesmer unterlag, jedoch im weiteren Kontext der Kulturgeschichte der Moderne bzw. der Geschichte der Psychotherapie den Sieg davontrug. Um einige historische Anhaltspunkte, auf die sich dieser Interpretationstyp stützt, kennenzulernen, ist zunächst Gaßners Methode des Exorzismus, genauer als das bisher geschah, in den Blick zu nehmen.

Dabei wird sich zeigen, dass die Sichtweise, die Mesmer zum Vorreiter der Psychotherapie macht und von Gaßner als Vertreter vormoderner Präfigurationen der Seelenheilkunde bzw. des geistigen Heilens abhebt, nicht nur in Bezug auf Mesmer fragwürdig ist, sondern auch hinsichtlich des Bildes, das von seinem Gegenspieler gezeichnet wird. Gaßners Methode des Exorzismus war nämlich alles andere als ein Musterbeispiel des traditionellen Exorzismus. Sie enthielt eine Anzahl aus dem Rahmen fallender Elemente.

(A) Ein unorthodoxer Exorzist

Gaßner behandelte, wie schon gesagt, mehrheitlich keine als besessen oder verhext diagnostizierte Patienten, sondern Menschen mit geläufigen Krankheitsbildern, von denen er annahm, dass sie von Dämonen verursacht wurden, die natürliche Krankheiten nachahmten. Das Rituale Romanum von 1614 war für diese Fälle nicht anwendbar, weil es ganz auf Besessenheitsfälle zugeschnitten war. Doch gab es nach ihm die Möglichkeit der *praecepta in nomine Jesu* („Ermahnungen im Namen Jesu“) unter die man Gaßners Vorgehen zur Not einordnen konnte. Außerdem bestanden die deutschen Bischöfe auf ihrem Recht, spezielle Regelungen für rituelle Exorzismen einführen zu können, solange sie nicht dem Rituale Romanum widersprechen.[78] Immer wieder wiesen die Verteidiger Gaßners darauf hin, das es keine kirchenrechtliche Vorschrift gab, die festlegte, dass nur das Rituale Romanum für Exorzismen verwendet werden darf.

---

78 Vgl. dazu Midelfort: Exorcism and Enlightenment, 57.

Seine Einteilung dämonischer Attacken in drei Arten, die den beiden traditionellen Kategorien von *obsessio* (Verzauberung durch Hexen und Hexer mit Hilfe von Dämonen) und *possessio* (Besessenheit durch Dämonen), die *circumsessio* (Umlagertsein von Dämonen, die natürlich aussehende Krankheiten hervorrufen) hinzufügte, war damals unorthodox. Er entnahm sie Büchern, die aus diesem Grund auf dem Index standen.[79] Im Zuge seiner Tätigkeit gab Gaßner die Versuche, Verhexungen zu entdecken, auf und konzentrierte sich ganz auf das Heilen von Krankheiten. Das Rituale Romanum band die Besessenheit an Kriterien, die sie zu einem übernatürlichen Vorgang extremer Art machte, sozusagen zu einem negativen Wunder verbunden mit der Manifestation unerklärlicher physischer Kräfte auf Seiten des Besessenen, Schaum vor dem Mund, Telepathie, Fähigkeit in fremden Sprachen zu sprechen u. ä. m. Gaßner kuriert dagegen Krankheiten, die von ihrem Erscheinungsbild her natürlichen Ursprungs zu sein scheinen. Bei ihm ahmen die Dämonen die Natur so gut nach, dass man ein exorzistisches Ritual braucht, um eine Krankheit als von ihnen *bewirkt* zu erkennen. Es sind sozusagen aufgeklärte Dämonen am Werk, die Naturgesetze und medizinische Krankheitsbilder respektieren bzw. ihr Wirken geschickt hinter ihnen verstecken.[80]

Das Element des Probeexorzismus (*exorcismus probativus*), war bereits vor Gaßner vielfach kritisiert worden. Man war davon abgekommen, weil man den ohnehin schon Leidenden weitere unnötige Torturen ersparen wollte.[81]

Das Rituale Romanum lehnt zudem öffentliche Exorzismen ab. Der ausgesprochene Eventcharakter seiner Dämonenvertreibungen vor großem Publikum ist ein neues Element.

Auch die Anleitung zum Selbstexorzismus als integraler Bestandteil der Methode ist innovativ. Der Selbstexorzismus wird zwar von einigen theologischen Schriften der damaligen Zeit thematisiert und als Möglichkeit eingeräumt, aber erst Gaßner stellt ihn ins Zentrum und popularisiert ihn durch seine öffentlichen Heilungsperformances. Damit erhält sein Ritual eine starke pädagogische Note, die die Rolle des Priesters schwächt, – lehrt er doch seine Patienten, dass

79 Sterzinger: Die aufgedeckten Gaßnerschen Wunderkuren, 46 weist darauf in kritischer Absicht hin. Die von Sterzinger genannten Autoren und andere Werke, auf die Gaßner in Sachen *circumsessio* zurückgreifen konnte, waren allesamt im Verlauf des 18. Jahrhunderts verboten worden. Dazu zählen u. a. Girolamo Menghi: Compendio dell'arte essorcistica (1586, verb. 1709); Candido Brognolo: Manuale exorcistarum ac parochorum (1651, verb. 1727) und Ubald Stoiber: Armamentarium ecclesiasticum (1721, verb. 1754). Vgl, dazu Midelfort: Exorcism and Enlightenment, 96; die vollständige Liste findet man ebd., 184–185.

80 Vgl. ebd., 9, 29.

81 Vgl. ebd., 50.

und wie sie den Teufel selber vertreiben und damit ihre Krankheit ohne Exorzisten in den Griff bekommen können.

Unter den Positionen, die Gaßner trotz der Niederlage gegen Mesmer, die ihm seine Karriere kostete, als den eigentlichen Sieger aus diesem Match hervorgehen lassen, kann man eine geistesgeschichtliche Argumentationsfigur von einer auf die Geschichte der Psychotherapie bezogenen unterscheiden. Als erste wird im nächsten Abschnitt die geistesgeschichtliche Variante behandelt.

(B) Gaßner als Pionier der Gegenaufklärung und des romantischen Verständnisses von Heilung

Hans Graßl interpretiert Gaßner nicht rückwärts gewandt als Repräsentant einer durch die Aufklärung obsolet gewordenen traditionell-religiösen Denkweise, sondern sozusagen nach vorne als Vorreiter einer kulturgeschichtlichen Wende.[82] Er sieht, dass der medizingeschichtliche Aspekt nicht ausreicht, um die durch Gaßner veranlasste Bewegung und ihre starke Beachtung in ganz Deutschland zu begreifen. Es habe sich um eine Frömmigkeitsbewegung gehandelt, die nicht nur den Rationalismus und die medizinische Wissenschaft, sondern auch die kirchliche Ordnung in Frage stellte. Gaßner sei überdies für eine spezifische Entwicklung in der romantischen Medizin Vorbild gewesen und habe für die Mediziner dieser Ära in religiöser Hinsicht eine wichtigere Rolle gespielt als Mesmer. „Der Aufstieg Mesmers war demgegenüber in Bayern nur eine Episode. Gaßner schuf die bleibende historische Situation, die Signatur einer neuen Epoche. Er eröffnete das ‚weite Feld' vorromantischer Diskussionen."[83] Nüchterner, aber im Kern übereinstimmend argumentiert Midelfort:

> Whatever we ourselves may think of his healing practices or of his ideas about demons, Gassner was not just a figure of the pre-Enlightenment, a pious or superstitious relic of the age of the baroque. We cannot easily disentangle him and what he stood for from the many facets of the counter-Enlightenment that have troubled and enlivened our modern world.[84]

Ein Indiz dafür, dass in der Gaßnerschen Heilungsbewegung Gegenaufklärung und Romantik vorgebahnt wurden, ist seine Rehabilitierung durch den romantischen Mesmerismus im Umfeld von Carl August Eschenmayer, Justinus Kerner

82 Graßl: Aufbruch zur Romantik.
83 Ebd., 162.
84 Midelfort: Exorcism and Enlightenment, 148.

und Franz von Baader.[85] 1820 veröffentlichte Eschenmayer im Archiv für den Thierischen Magnetismus eine zweiteilige, umfangreiche Abhandlung „Ueber Gaßners Heilmethode“. Der erste Teil macht vor allen Dingen historische Dokumente zu Gaßners Wirken erneut zugänglich, der zweite zitiert ebenfalls viele Berichte, enthält aber auch eine theoretische Auseinandersetzung mit seiner Art des Exorzierens.

Für Eschenmayer wird Gaßner geradezu zu einem Heiligen mit urchristlichem Charisma.[86] Er habe den guten und echten Exorzismus, wie er im Neuen Testament beschrieben ist, mit einer Kraft ausgeübt, die seit der Entstehung des Christentums nicht mehr vorgekommen sei. Zugleich wird er als der Heiler beschrieben, der die tiefsten Tiefen des Unbewussten öffnet. Sein Exorzismus übertreffe darin den Mesmerismus, der zwar auch mit den Kräften des Unbewussten heile, aber auf oberflächlichere Weise. Wie begründet er diese Auffassung?

Alles Heilen beruht für Eschenmayer auf einer Entbindung der dem Menschen innewohnenden immateriellen Heilkraft. Sie ist ein Ausdruck der Seele im Leib und mit der geistigen Kraft identisch, die den gesamten Organismus bildet und erhält. Eschenmayer bestimmt sie als aus dem Selbstgefühl als innerstem Kern des Gefühlsvermögens hervorgehende Bildekraft.[87] In Bezug auf die Aktivierung dieser Kraft unterscheidet Eschenmayer drei Stufen. Die niedrigste Stufe des Heilens wird von der „Kunst des wissenschaftlich gebildeten Arztes“ eingenommen, der auf die materiellen Systeme, Funktionen und Organe des Körpers einwirkt und durch Medikamente die materiellen Hindernisse beseitigt, die dem Wirken Heilkraft entgegenstehen.[88] Im Patienten wird dabei keine Veränderung des alltäglichen Bewusstseins hervorgerufen. Verstand und Wille dominieren die Prozedur.

Die zweite Stufe bildet der Mesmerismus. Er wirkt direkt auf das Gefühlsvermögen und das ihm zugeordnete Nervensystem. Verstandesdenken und Wille werden ausgeschaltet, das gewöhnliche Bewusstsein verlassen und die

85 Dazu Graßl: Aufbruch zur Romantik, 424–429.

86 Vgl. Eschenmayer: Über Gaßners Heilmethode. Der Arzt, Mesmerist und Philosoph Carl August von Eschenmayer (1768–1852) war ein Schüler Schellings sowie ein Freund von Justinus Kerner und Franz von Baader. Eschenmayer gilt als einer der wichtigsten Vertreter der philosophisch orientierten romantischen Medizin. Seit seinen jungen Jahren war er ein Anhänger des Mesmerismus. Gemeinsam mit Dietrich Georg Kieser, Friedrich Nasse und Christian Gottfried Daniel Nees von Esenbeck gab er zwischen 1817 und 1823 das Archiv für den thierischen Magnetismus heraus, die während dieser Zeit führende mesmeristische Fachzeitschrift in Deutschland.

87 Vgl. Eschenmayer: Über Gaßners Heilmethode. Achter Band, zweites Stück, 79.

88 Ebd., 94.

Bildungskräfte der Seele aktiviert. „Das, was im Wachen im Grunde des Gefühls verhüllt und dunkel bleibt, wird jetzt erhellt und schließt seine innere Natur auf."[89] Dieses Vorgehen erhöht die Effizienz der Therapie, denn die im Unbewussten verborgene Heilkraft wird auf diese Weise schneller entbunden. Die mesmeristische Heilmethode wird stark psychologisiert. Sie erfordert, so Eschenmayer, „mehr einen speziellen psychologischen Takt als spezielle Naturkenntnisse."[90]

Die höchste Stufe des Heilens ist jedoch der Exorzismus, das Heilen im Vertrauen auf den Namen Jesu, wie es Gaßner praktizierte. „Die Kranken fielen in einen Zustand von Willen- und Bewußtlosigkeit, ein Beweis, daß jenes hingebende Vertrauen die ganze Seele einnahm und keiner anderen Operation mehr Raum ließ."[91] Wo der tätige Glaube des Exorzisten und das hingebungsvolle Vertrauen des Patienten zusammentreffen, „da durchströmt ein göttlicher Hauch die Seele, und der Mensch fühlt im tieffsten Schauer die Wunder einer himmlischen Kraft."[92] Die Verbindung der Seele mit dem Göttlichen bringt ihre höchste Kraft zur Entfaltung. Dies sei zugleich die schnellste und freieste Aktivierung der Heilkraft. Die Existenz von Mächten aus dem „Reich der Unnatur", d. h. der Dämonen und Gaßners Anspruch sie und ihr gesundheitsschädliches Wirken im Namen Jesu vertreiben zu können, wird von Eschenmayer ausdrücklich verteidigt, ohne dass er nähere Überlegungen zu den Dämonen und ihrer Rolle bei Erkrankungen anstellen würde.

Eschenmayer setzt die Methode des Exorzismus von der *magia naturalis* ab, die er mit einem aufklärerischen Schimpfwort als Obskurantismus kritisiert. „Alle cabbalistischen Schwärmereien wirken nichts, weil das Heilige nicht in geheime Naturkräfte gebannt ist, sondern im Reiche der Freiheit und des Lichtes wohnt."[93] Zugleich kritisiert er die Aufklärung, die „alles Außerordentliche deßwegen von sich stößt, weil sie es mit ihren paar Naturgesetzen nicht begreifen kann, und diese wunderbaren Thatsachen in ihren Strudel verbirgt"[94]. Der Name Jesu (und damit die Anrufung Jesu zu Heilungszwecken) sei den Aufklärern zu einer bloßen Gaukelei geworden, „weil das Zeichenthun ihre sogenannten liberalen Systeme stört, und auch den Obskuranten ist er nicht willkommen, weil er mit dem Licht der Tugend erleuchtet und die innere Freiheit fördert."[95]

89 Ebd., 78.
90 Ebd., 95.
91 Ebd., 82.
92 Ebd., 83.
93 Ebd., 69.
94 Eschenmayer: Über Gaßners Heilmethode. Achter Band, erstes Stück, 86.
95 Eschenmayer: Über Gaßners Heilmethode. Achter Band, zweites Stück, 98.

Hier wird ein gegenaufklärerisches und zugleich antiesoterisches Heilungskonzept vertreten, das einer Psychologie des Unbewussten schon sehr nahe kommt und zugleich den Exorzismus als höchste Form des Heilens feiert. Eine Säkularisierungstheorie nach Art von Ellenberger, der zufolge das Unbewusste im Prozess der Aufklärung an die Stelle der Dämonen tritt und die Dämonologie zur Psychoanalyse mutiert, wird durch den Mesmerismus der Romantik widerlegt.

(C) Gaßner als Vorläufer der Verhaltens- und Hypnotherapie

Auch Gaßner wurde als sich selbst missverstehender Psychotherapeut interpretiert, jedoch nicht als Kryptopsychoanalytiker, sondern eher im Sinn verhaltenstherapeutischer und kognitiver Verfahren. Bei Midelfort, der die Veränderungen in Gaßners Vorgehen anhand der tradierten Berichte genau analysierte, kann man lesen, Mesmer hätte zwar anders gedacht als die traditionellen Exorzisten, seine Praxis hätte ihrer Methode aber ähnlicher gesehen als die Exorzismen Gaßners, dessen Methode sich immer mehr auf die Befähigung seiner Patienten zur Selbstkontrolle verlegte.

> I suspect that Gassner's healing methods were actually shifting under the scrutiny of sceptics and medical observers, and that he was increasingly using exorcism as a way to teach people how to manage their pain and control their symptoms. He was still 'thinking with demons,' but he was doing something new.[96]

Ausführlich wird dieser Gedanke schon früher bei Beate Meißner entwickelt, der Verfasserin der bislang umfangreichsten Arbeit über Gaßners Heilungspraxis. Für sie ist sein Exorzismus eine der Verhaltenstherapie, der modernen Hypnotherapie und dem Autogenen Training vergleichbare Form des Heilens. Gaßner kombiniert ihrer Analyse zufolge fremdsuggestive und autosuggestiv-übende Elemente, optische und haptische Techniken.

> Die unmittelbaren Wirkungen seiner Methode lassen sich mit den gesamten Effekten des modernen Hypnosekatalogs vergleichen. Die vom Exorzisten vergebenen, speziellen Formeln weisen deutlich Ähnlichkeiten mit dem Autogenen Training J. H. Schultz' auf. Verglichen mit den heute gültigen Kriterien psychotherapeutischer Verfahren erweist sich der gaßnerische Exorzismus unzweifelhaft als eine Frühform der modernen Psychotherapie.[97]

96 Midelfort: Exorcism and Enlightenment, 77.
97 Meißner: Urformen der Psychotherapie, 181.

Gaßner sei Mesmer in Bezug auf die Modernität seiner Heilungspraxis überlegen gewesen, weil er einen spezifisch modernen Ansatz vorweg genommen habe, der bei Mesmer und in der älteren Hypnotherapie fehle. „Weder Gaßners zeitgenössischer Konkurrent Mesmer, noch die in dessen Nachfolge tätigen Hypnotherapeuten des 19. Jahrhunderts setzten nämlich einen Akzent auf die dem Patienten immanenten Selbstheilungskräfte."[98] Außer der kirchlichen Tradition des Exorzismus verkörpere Gaßners unorthodoxe Heilungsmethode auch die vorromantische Geistesbewegung des Sturm und Drang und enthalte ein aufgeklärtes Element. Gerade die Vermischung dieser inkompatiblen Strömungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts hätte dann auch den baldigen Untergang des Gaßnerismus verursacht.

Die Beurteilung Gaßners als im Vergleich mit Mesmer überlegenen Vorläufer der Psychotherapie, teilt in jüngerer Zeit auch ein Experte für Hypnotherapie und ihre Geschichte. Burkhard Peter kommt zu dem Urteil bei Gaßners Verfahren handle es sich um eine „Form der Einübung von Selbstkontrolle".[99] Er hebt vier Phasen von Gaßners Behandlung hervor

1. Exploration, Diagnose und Einführung in die Grundlagen der Behandlung.
2. Gaßner produziert absichtlich die Symptome bei seinen Patienten und bringt sie wieder zum verschwinden. Diese Phase dauert bis zu mehreren Stunden mit Wiederholungen am selben Tag oder zu späterer Zeit.
3. Unterweisung der Kranken, ihre Symptome auf dieselbe Weise selbst mit Exorzismusformeln zum Verschwinden zu bringen. Auch diese Phase wird mehrere Male wiederholt.
4. Zur Übertragung in den Alltag gibt er ihnen als verhaltenstherapeutische Hausaufgabe, im Fall des unprovozierten Wiederauftauchens der Symptome das gleiche Verfahren auch zu Hause anzuwenden, um die Symptome zum Verschwinden zu bringen.

Peter kommt zu folgender abschließender Evaluation Gaßners:

> Wenn man neurotische und psychosomatische Symptome als psychische Phänomene ansieht, zu denen Kontakt und Kommunikation verloren gegangen sind, dann besteht die therapeutische Aufgabe darin, diese Kommunikation und den Kontakt wiederherzustellen. Ziel der Einübung von Selbstkontrolle ist, unwillkürliche Phänomene kontrollieren zu lernen. Das therapeutische Protokoll von Gaßner beinhaltet alle relevanten Schritte dazu.[100]

98 Ebd., 203.
99 Burkhard: Hypnotische Selbstkontrolle.
100 Peter: Geschichte der Hypnose in Deutschland, 823.

Folgerichtig widerspricht er Ellenbergers Deutung, Gaßner repräsentiere im Unterschied zu Mesmer das psychotherapeutische Mittelalter. Während Mesmer ein Universalsystem zur Heilung aller Krankheiten anbot, habe Gaßner zumindest eine grobe Differentialdiagnose durchgeführt, um herauszufinden, ob eine Krankheit vorliegt, für die er nicht zuständig ist. Seine therapeutische Praxis komme außerdem einem psychologischen Verfahren näher, enthalte sie doch Prinzipien moderner kognitiver Therapie und erinnere an Techniken der Selbstkontrolle, die in Verhaltens- und Hypnotherapie angewendet werden. Mesmers Praxis müsse, gemessen an Gaßner, als Rückschritt betrachtet werden. Seine Methoden würden zeigen, dass er die Therapie mit dem animalischen Magnetismus als rein medizinisch-naturwissenschaftliches Verfahren verstand, während Gaßners Einübung der Selbstkontrolle heutigen Vorstellungen von Psychotherapie näher komme. Wolle man einen historischen Anfang der Psychotherapie ansetzen, dann wäre Gaßners Exorzismus der geeignetere Kandidat.

3 Resümee

Was lässt sich zusammenfassend zur historischen Bedeutung der Mesmer-Gaßner-Debatte sagen?

Im biografischen Rahmen brachte sie Mesmer kurzzeitig größere Bekanntheit und akademische Anerkennung. In Bezug auf die Entwicklung seiner therapeutischen Methode ist es plausibel anzunehmen, dass Mesmer, in dem Moment als er begann, sich als Gegenspieler Gaßners darzustellen, einzelne Elemente des therapeutischen Rituals von ihm entlehnte. Er wurde durch das Beispiel Gaßners sehr wahrscheinlich dazu bewogen, ganz auf Magnete zu verzichten und nur mehr mit seinen Händen zu heilen. Möglicherweise hat Gaßner ihn auch dazu inspiriert, die Krise seiner Patienten intensiver als bisher zu inszenieren. In Bezug auf diese Punkte besteht zwischen den beiden eine historische Kontinuität, die wahrscheinlich auf direktem Einfluss beruht.

Gaßner und Mesmer in die Tradition des sympathetischen Magnetismus bzw. der Hermetik und des Neuplatonismus einzureihen, ist im Fall Gaßners Unsinn und was Mesmer anlangt, eine Simplifikation. Auch wenn Mesmer und die älteren Theoretiker des Magnetismus manche Ideen teilen, unterscheiden sie sich doch in Bezug auf die Begründungszusammenhänge und theoretischen Rahmen, in die diese Konzepte gestellt werden so gravierend, dass Mesmers Selbstverständnis, etwas Neues zu treiben, berechtigt erscheint. Die Quellenlage liefert zudem keine Belege für eine direkte Abhängigkeit Mesmers vom sympathetischen Magnetismus.

Die Debatte als Markierung eines Paradigmenwechsels vom Geister-, Dämonen- und Hexenglauben zur Psychologie des Unbewussten zu interpretieren und damit das Narrativ des Fortschritts vom Aberglauben zur Aufklärung und zur unaufhaltsamen Säkularisierung des Weltverständnisses fortzuschreiben, ist ebenfalls unhaltbar. Gegen eine solche lineare Geschichtskonstruktion spricht die Rehabilitierung des Geister- und Dämonenglaubens in der Romantik, die dazu führte, dass Gaßner sogar im Kreis der Mesmeristen sehr geschätzt wurde. Schon Podmore wies darauf hin, dass von Mesmer ausgehend nicht nur Linien zur säkularen Psychotherapie und Hypnotherapie, sondern über die Romantik hinaus auch zu neuen religiösen Bewegungen des 19. Jahrhunderts zu ziehen sind. Man müsste Romantik, Gegenaufklärung, das *occult revival* des 19. Jahrhunderts, den Spiritismus und andere religiöse Bewegungen als bloßen Rückfall in vormoderne Zeiten interpretieren, um diese Deutung aufrechtzuhalten. Damit wird man dem großen Einfluss der Romantik im gesamten 19. und 20. Jahrhundert bis zum heutigen Tag nicht gerecht. Dem Gang der Geschichte angemessener wäre es, Aufklärung einerseits, Gegenaufklärung und Romantik andererseits als geschichtliche Mächte zu betrachten, aus deren antagonistischem Zusammenspiel die Moderne hervorgeht. Darauf weisen Midelfort und Graßl mit Recht hin.

Mesmer macht außerdem, wie wir gesehen haben, als Kolumbus des Unbewussten keine gute Figur. Wenn man von einem mesmeristischen Träger des epochalen Wandels hin zur dynamischen Psychologie des Unbewussten sprechen kann, dann ist dieser nicht in Mesmer und wahrscheinlich nicht einmal in Puységur als isolierten Gestalten, auch nicht in Form einer während eines bestimmten Zeitraums zusammenarbeitenden Forschergruppe zu finden, sondern in der mehrere Generationen umspannenden Forschungstradition des animalischen Magnetismus, die das Setting für therapeutische Innovationen und das Entstehen neuer Wissensformationen bot, das von begabten Einzelnen genutzt wurde. Außerdem ist davon auszugehen, dass komplexe Errungenschaften wie die moderne Psychotherapie überdeterminiert sind und auf das Zusammenwirken mehrerer geschichtlicher Faktoren zurückgehen.

Wie steht es mit dem Versuch Gaßner an den Beginn der Geschichte verschiedener Therapieformen zu setzen? Meißner und Peter konzedieren, dass durch Gaßners Exorzismus keine moderne psychotherapeutische Theorie vorweggenommen wird, und dass das Selbstverständnis des konservativen katholischen Geistlichen des 18. Jahrhunderts mit dem eines heutigen Psychotherapeuten wenig gemein hat. Von einer Begründung der Psychotherapie kann bei Gaßner genauso wenig die Rede sein, wie bei Mesmer, höchstens von einer partiellen Antizipation. Unter den verschiedenen Ähnlichkeiten in der Behandlungstechnik ragt die praktische Einübung von Selbstkontrolle heraus. Sie lässt

sich bei Gaßner in der Tat in einer Form nachweisen, die modernen verhaltens- und hypnotherapeutischen Praktiken ähnlicher sieht als Mesmers Verfahren, bei dem die Patienten von der Heilkraft des Magnetiseurs bzw. seiner Apparate abhängig bleiben. Allgemeiner gefasst, nimmt Gaßner hier einen Grundzug heutiger Psychotherapie vorweg: Hilfe zur Selbsthilfe zu sein. Gaßners Therapie kann außerdem als Pluspunkt für sich verbuchen, dass sie ein diagnostisches Verfahren enthielt, durch das er bestimmen konnte, ob sein Vorgehen für einen bestimmten Krankheitsfall in Frage kam, oder nicht. Mesmer hingegen ging von dem überhöhten Anspruch aus, im Prinzip jede Erkrankung heilen zu können. Beides zusammen reicht auf jeden Fall für eine Rehabilitierung Gaßners aus.

Allerdings vermag Mesmer Gaßners Vorsprung nach Punkten wieder einigermaßen wettzumachen, wenn man, was Meißner und Peter nicht tun, bedenkt, dass die körperliche Seite des Autogenen Trainings nach Aussage seines Schöpfers Johannes Heinrich Schultz von mesmeristischer Praxis beeinflusst wurde.[101] Nicht nur in den therapeutischen Praktiken, auch in Bezug auf den theoretischen Rahmen gibt es außerdem Parallelen zwischen Mesmer und der Körpertherapie Wilhelm Reichs und seiner Schüler, was hier nicht näher ausgeführt werden kann. Man kann deshalb wohl offen lassen, wer von den beiden in Bezug auf die Antizipation moderner Psychotherapie die Nase vorne hat.

In den Schwierigkeiten, Mesmer oder Gaßner zu Gründervätern der Moderne auf dem Gebiet der Psychotherapie zu machen, spiegelt sich auch die Unmöglichkeit, Epochenumbrüche an prägnanten Markierungen festzumachen. „Es gibt keine Zeugen von Epochenumbrüchen. Die Epochenwende ist ein unmerklicher Limes, an kein prägnantes Datum oder Ereignis evident gebunden. Aber in einer differentiellen Betrachtung markiert sich eine Schwelle, die als entweder noch nicht erreichte oder schon überschrittene ermittelt werden kann."[102]

Im Hinblick auf die Ära der Psychotherapie und ihrer Erforschung des Unbewussten liegen Gassner und Mesmer jedenfalls noch vor der Epochenschwelle. Die Romantik hat sie bereits überschritten. Mit Entzauberung im Sinn der Einführung des Unbewussten als profanem Nachfolger vormals dämonischer bzw. göttlicher Mächte hat diese Schwelle wenig zu tun. Das Unbewusste fungiert in der Romantik und in aus ihr entspringenden Bewegungen nicht als reines Säkularisat, sondern als neuer Ort der Präsenz religiöser Wirklichkeiten, der Verbundenheit mit der Weltseele und der göttlichen kosmischen Ordnung.

101 Vgl. Schultz: Über Autogenes Training, 71.
102 Blumenberg: Aspekte der Epochenschwelle, 20.

4 Bibliographie

Anonym: Sympathisch-antipathetischer Misch Masch. Das ist: ein Compendium Magisch-Sympathetisch- und Antipathetischer Arcanitaeten, Lindau 1715.

Barkhoff, Jürgen: Magnetische Fiktionen. Literarisierungen des Mesmerismus in der Romantik, Stuttgart/Weimar 1995.

Bauer, Gerhard: Eberhard Gmelin (1751–1809). Sein Leben und sein Werk. Ein Beitrag zum Quellenstudium des thierischen Magnetismus im deutschsprachigen Raum, Heilbronn 1994.

Behringer, Wolfgang (Hg.): Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, München [7]2010.

Benz, Ernst: Franz Anton Mesmer und die philosophischen Grundlagen des animalischen Magnetismus. Mainz 1977.

Bittel, Karl: Der berühmte Hr. Doct. Mesmer vom Bodensee [1939], 2. Aufl. Friedrichshafen 1940.

Bittel, Karl/Tischner, Rudolf: Mesmer und sein Problem, Stuttgart 1941.

Blumenberg, Hans: Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner, Frankfurt a. M. 1976

Burkhard, Peter: Geschichte der Hypnose in Deutschland, in: Hypnose in Psychotherapie, Psychosomatik und Medizin. Manual für die Praxis, hg. v. Dirk Revenstorf/Peter Burkhard, 2. überar. Aufl. Heidelberg 2009, 821–854.

—: Hypnotische Selbstkontrolle. Die wirksame Psychotherapie des Teufelsbanners Johann Joseph Gaßner um 1775, in: Hypnose und Kognition (HyKog) 17 (1 und 2) Oktober 2000, 19–34.

Crabtree, Adam: From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing, New Haven/London 1993.

Ego, Anneliese: ‚Animalischer Magnetismus' oder ‚Aufklärung'. Eine mentalitätsgeschichtliche Studie zum Konflikt um ein Heilkonzept im 18. Jahrhundert, Würzburg 1991.

Ellenberger, Henri F.: Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung, Zürich 2005.

Ennemoser, Joseph: Geschichte der Magie, Leipzig 1844.

Eschenmayer, Carl August von: Über Gaßners Heilmethode im *Archiv für thierischen Magnetismus* VIII. Bd., 1. Stück, 88–125 und 2. Stück, 60–99, Leipzig 1820.

Ficino, Marsilio: Apologia quaedam, in qua de medicina, astrologia, vita mundi; item de Magis qui Christum statim natum salutaverunt, in: Marsilio Ficino: De vita libri tres/Drei Bücher über das Leben, hg., übers., eingel. und mit Anm. versehen von Michaela Boenke, Humanistische Bibliothek Reihe II. Texte, Bd. 38, München 2012, 396–411.

Florey, Ernst: Ars magnetica. Franz Anton Mesmer 1734–1815. Magier vom Bodensee, Konstanz 1995.

Gaßner, Johann Joseph: Johann Joseph Gaßners, der Gottesgelehrtheit und des geistlichen Rechts Candidaten, Pfarrers zu Clösterl, Antwort auf die Anmerkungen, welche in dem Münchnerischen Intelligenzblate vom 12. November wider seine Gründe und Weise zu exorciren [...] gemacht worden [1774], 3. Aufl. Augsburg 1775.

Gauld, Alan: A History of Hypnotism, Cambridge 1995.

Gmelin, Eberhard: Materialien für die Anthropologie. 1. Teil, Tübingen 1791.

—: Über den thierischen Magnetismus. Zweytes Stück, Tübingen 1787.

Graßl, Hans: Aufbruch zur Romantik. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765–1785, München 1968.

Hausmann, Margarethe: Die Psychologie Franz Anton Mesmers. Gestaltanalytische Untersuchungen der Lehre F. A. Mesmers und ihrer Entwicklungsphasen, Diss. phil. Wien 1957.
Hirschi, Caspar: Von der Scharlatanerie zur Pseudowissenschaft. Institutionelle und persönliche Glaubwürdigkeit in der Mesmerismus-Kontroverse, in: Scharlatan! Eine Figur der Relegation in der frühneuzeitlichen Gelehrtenkultur (Zeitsprünge 17/2013), hg. v. Tina Asmussen/Nicole Rößler, 334–358.
Kepler, Johannes: Harmonices Mundi Libri V, Frankfurt a. M. 1619.
Kerner, Justinus: Franz Anton Mesmer aus Schwaben, Entdecker des thierischen Magnetismus, Frankfurt a. M. 1856.
Kieser, Dietrich Georg: System des Tellurismus oder Thierischen Magnetismus. Zweiter Band, Leipzig 1822.
Kiesewetter, Karl: Franz Anton Mesmer's Leben und Lehre. Nebst einer Vorgeschichte des Mesmerismus, Hypnotismus und Somnambulismus, Leipzig 1893.
Kupsch, Wolfgang: Franz Anton Mesmer. Eine medizingeschichtliche Standortbestimmung von Theorie und Praxis des „Thierischen Magnetismus", Medizin. Diss. Freiburg 1984.
Martius, Johann Nicolaus: Unterricht von der Magia Naturali, Frankfurt et al. 1717.
Méheust, Bertrand: Art. Animal Magnetism/Mesmerism, in: Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, Leiden/Boston 2006, 75–82.
Meißner, Beate: Urformen der Psychotherapie. Die Methode des Exorzisten Johann Joseph Gaßner (1727–1779), in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie. Jh. 27 Nr. 1/2/3/4 (1985), 181–208.
Mesmer, Franz Anton: Abhandlung über die Entdeckung des thierischen Magnetismus. Unver. Nachdruck der Ausg. Karlsruhe 1881, Tübingen 1985.
—: Schreiben über die Magnetkur, o. O. 1776.
Midelfort, H. C. Erik: Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eigteenth-Century Germany, New Haven/London 2005.
Mullatera, Giovanni Thommaso: Del magnetismo animale, e degli effetti ad esso attribuiti nella cura delle umane infermità, Biella 1785.
Petz, Wolfgang: Die letzte Hexe. Das Schicksal der Anna Maria Schwägelin, Frankfurt a. M./New York 2007.
Podmore, Frank: Mesmerism and Christian Science. A Short History of Mental Healing, Philadelphia 1909.
Schott, Heinz: Die „Strahlen" des Unbewußten – von Mesmer zu Freud, in: Franz Anton Mesmer und der Mesmerismus. Wissenschaft, Scharlatanerie, Poesie, hg. von Gereon Wolters, Konstanz 1988, 55–70.
Schultz, Johannes H.: Über Autogenes Training, in: Der Weg des autogenen Trainings, hg. von Dietrich Langen, 2. erw. Aufl. Darmstadt 1976, 84–91.
Schwarzschild, Heinrich: Magnetismus, Somnambulismus, Clairvoyance. Zwölf Vorlesungen für Ärzte und gebildete Nichtärzte, Kassel 1853.
Stengel, Friedemann: Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts, Tübingen 2011.
—: Lebensgeister – Lebenssaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten, in: Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne, hg. v. Monika Neugebauer-Wölk/Renko Geffarth/Markus Meumann, Berlin/Boston 2013, 340–378.
Sterzinger, Ferdinand: Die aufgedeckten Gaßnerschen Wunderkuren. Aus authentischen Urkunden beleuchtet, und durch Augenzeugen bewiesen, zweite verbesserte Aufl. (o. A.) 1775.

Sziede, Maren: Mesmers sechster Sinn. Überlegungen zur Geschichte von Sinneserweiterungen um 1800 zwischen Philosophie, Medizin und Religion, Masterarbeit Universität Freiburg 2012.
Tegtmaier, Ralph: Magie und Sternenzauber. Okkultismus im Abendland, Köln 1995.
Thouret, Michel Augustin: Recherches et doutes sur le magnétisme animal, Paris, 1784.
Tischner, Rudolf: Franz Anton Mesmer. Leben, Werk und Wirkungen, München 1928.
Vermeir, Koen: Curing The Faithful. Mesmerism and the Historical Imagination. http://hal.inria.fr/docs/00/63/84/80/PDF/Vermeir_-_Curing_the_faithful.pdf, 31.10.2013.
Zweig, Stefan: Die Heilung durch den Geist. Mesmer. Mary Baker-Eddy. Freud. [1931], 4. Aufl. Frankfurt a. M. 2007.

Maren Sziede

Jenseits der fünf Sinne

Sinneserweiterungen bei Mesmer als Innovation um 1800

1 Einleitung: Sinneserweiterungen um 1800 – ein anthropologischer Paradigmenwechsel?

Etwa um das Jahr 1800 lässt sich eine Transformation anthropologischer Konzepte ausmachen, die einen Paradigmenwechsel grundlegender Welt- und Menschenbilder einläutete – so lautet, in aller Kürze, die These des vorliegenden Bandes und damit der Ausgangspunkt dieses Aufsatzes. Es geht dabei, wenn man diese scherenschnittartige Verkürzung weiterführen möchte, um zwei konkurrierende Weltanschauungen und Menschenbilder: auf der einen Seite eine Welt, die auf Transzendenz ausgerichtet ist und worin das Wirken (eines) Gottes die letztgültige Ursache darstellt, in der ein jenseitiger Himmel und dessen Bewohner Referenz für die diesseitig lebenden Menschen ist und die psychische und/oder physische Anomalien auf externe Wirken zurückführt („Besessenheit"); auf der anderen Seite die Ablehnung jeglicher Form von nicht-weltlicher Existenz, wodurch interne Wirkfaktoren (Stichwort: das Unbewusste) zum vorherrschenden anthropologischen Erklärungsmodell wurden. Spiegel dieses Umbruchs von Weltdeutungen sind die jeweils vorherrschenden Menschenbilder; die Anthropologie ist, so die These, ein zentraler Ort, an dem dieser Paradigmenwechsel entschieden wird. Thema dieses Artikels sind Debatten um Sinneserweiterungen, eine epistemologische Neuerung, die direkt an dieser Schnittstelle von externalistischen und internalistischen Anthropologien anzusiedeln ist.

Diese Innovation von Erklärungsmodellen und Deutungsmustern menschlichen Seins und Handelns spielt, dies ist eine weitere These, ihre erste Hauptrolle auf einer gesellschaftlichen Nebenbühne. Die beteiligten Akteure wurden (teilweise) kulturell marginalisiert, ihre Ideen entsprachen oft nicht vorherrschenden, hegemonialen Anthropologien und Weltbildern. Diese These von „gesellschaftlicher Innovation durch nichthegemoniale Wissensproduktion"[1]

---

1 So der Name des von der DFG geförderten Projektverbundes, in dessen Rahmen dieser Band erscheint und die Autorin forscht: Gesellschaftliche Innovation durch ‚nichthegemoniale' Wissensproduktion. ‚Okkulte' Phänomene zwischen Mediengeschichte, Kulturtransfer und Wissenschaft, 1770 bis 1970.

soll auf den folgenden Seiten an einem Beispiel illustriert werden: dem „animalischen Magnetismus“ und insbesondere den in diesem Kontext entstehenden Theorien von Sinneserweiterungen. Franz Anton Mesmers (1734–1815) Theorie von einem alles durchströmenden und heilenden universellen Fluidum, auch „animalischer Magnetismus“ genannt, wurde – bis auf die Ernennung Mesmers zum Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften im Jahr 1775, die offensichtlich politisch motiviert war[2] – von der etablierten Wissenschaft nicht anerkannt. Die wissenschaftlichen Institutionen, auf die ich mich hier beziehe, sind zum einen die wissenschaftlichen Gesellschaften und medizinischen Fakultäten, an welche Mesmer nach eigenen Angaben sein zweites Werk zum animalischen Magnetismus schickte[3], zum anderen die beiden Pariser Institutionen der etablierten Medizin, die konservative Medizinische Fakultät und die kurz zuvor gegründete Medizinische Gesellschaft, die Mesmers Behandlungsmethoden schließlich ablehnten.[4] Wissenschaftlich war der animalische Magnetismus im Paris der 1780er Jahre marginalisiert, wenn er auch gesellschaftlichen und kulturellen Einfluss hatte. Doch nicht nur von offizieller Seite schlug Mesmer Skepsis entgegen: Auch unter Mesmers Schülern, die seine Behandlungspraxis übernahmen, war das Kernstück seiner Theorie, die Existenz eines imponderablen Fluidums, stark umstritten.[5]

Es soll zunächst die grundsätzliche Frage aufgeworfen werden, ob die Rede von Innovation oder Paradigmenwechsel sinnvoll ist und dabei auf verschiedene historiographische Darstellungen des Mesmerismus eingegangen werden: Da gab es die Verfechter der Tradition, die dem animalischen Magnetismus überzeitliche Wahrheit zuschrieben oder – mit einer ähnlichen Argumentationsfigur, aber aus dem Lager der Gegner Mesmers – ihm Plagiat vorwarfen, und jene, die in Mesmer den Gründervater einer neuen geistes- oder medizingeschichtlichen Strömung, eines neuen Paradigmas, sahen. Die meisten dieser Autoren setzten diese Frage im Zentrum des mesmeristischen Lehrgebäudes an,

---

2 Mesmer wurde als aufgeklärter Gegner des Exorzismus betreibenden Paters Johann Joseph Gassner (1727–1779) und seine Theorie des animalischen Magnetismus als Gegenmodell zu einer Dämonologie gefeiert. Siehe hierzu den Beitrag von Karl Baier in diesem Band, und Ego: Animalischer Magnetismus, 16–27.

3 Vgl. die Auflistung auf den ersten Seiten von Mesmer: Précis.

4 Vgl. Ego: Animalischer Magnetismus, 132–134; Bailly et al.: Rapport.

5 Zum Fluidum vgl. Mesmer: Mémoire 1779. Von den Schülern Mesmers zu Beginn des 19. Jahrhunderts verzichteten sowohl diejenigen, die sich auf Puységur beriefen, als auch die „Spiritualisten“, deren magnetische Behandlungsmethode eine rein geistige war, auf ein materielles Fluidum als therapeutisches Agens, während kleinere Gruppen von Magnetiseuren an den Mesmer’schen Ideen festhielten. Eine Einteilung dieser verschiedenen Strömungen versucht Kluge: Versuch, 62–65, § 46–48; s. auch Ego: Animalischer Magnetismus, 163–220, bes. 202f.

am von Mesmer postulierten animalisch-magnetischen Fluidum. Der von mir gewählte Ausgangspunkt liegt dagegen an der Peripherie des Mesmer'schen Systems: Es handelt sich um die Vorstellung, der Mensch besitze einen „sechsten" oder „inneren" Sinn oder auch „Instinkt", welche als Erweiterung der üblichen fünf Sinne zu verstehen seien. Neben der Genese dieser Begriffe im Werk Mesmers werde ich Interaktionen der theoretischen Modelle von Sinneserweiterungen mit der magnetistischen Praxis diskutieren. Sinneserweiterungen wurden für Magnetisten ab 1785 zu einem wichtigen Konzept, das Modifikationen der von Mesmer gelehrten Praxis durch seine Schüler erklären sollte. Die Praktiken früher Mesmeristen wurden so zum Innovationsmotor der Theorie: Mesmer integrierte die neu eingebrachten Elemente in sein Lehrgebäude und schuf so die Grundlage für ein Deutungsmuster, das in der Folge stark rezipiert wurde. Ich werde darlegen, wie dieses Erklärungsmodell im mesmeristischen Kontext entstand und über welche Rezeptionslinien dieses Modell eine „Transformation nach innen" vollzog. An der Mesmer'schen Theorie vom sechsten oder inneren Sinn soll exemplarisch der in diesem Band skizzierte Wandel in der Anthropologie um 1800 aufgezeigt werden.

2 Gassner, Mesmer, Puységur: Innovation oder Transformation?

Im Jahr 1778 traf Franz Anton Mesmer in Paris ein. Der Arzt hatte Wien wegen eines Skandals und Konflikten mit Medizinerkollegen verlassen müssen[6] und Paris zum neuen Wirkungsort ausgewählt, wo er, so seine Hoffnung, seinen Beruf würde ausüben und seine Aufgabe erfüllen können. Die selbsterwählte Mission Mesmers bestand darin, der Menschheit eine gänzlich neue Behandlungsmethode, die auf seiner Entdeckung des „animalischen Magnetismus"

6 Es handelt sich um die Behandlung der jungen, blinden Pianisten Maria Theresia Paradis, deren Sehvermögen Mesmer wiederherzustellen versprach. Die Therapie endete in einem Desaster. Aus Mesmers Sicht war der Grund hierfür im Geiz und in der Ruhmsucht der Eltern Paradis zu suchen, die auf die Pension der Kaiserin und Berühmtheit der blinden Tochter spekulierten, und im Neid der etablierten Ärzteschaft, die sich gegen innovative Behandlungsformen wende. In den Wiener Salons jedoch munkelte man von einer Affäre und warf Mesmer vor, die Patientin der Öffentlichkeit vorzuführen, um seinen Bekanntheitsgrad zu steigern. Vgl. Mesmer: Précis, 15–19, und mit inhaltlichen Ergänzungen Kerner: Mesmer, 69–71.

(„magnétisme animal" im französischen Original; von Mesmer selbst[7] und in den ersten deutschen Übersetzungen auch als „thierischer Magnetismus" bezeichnet) beruhte, zu lehren. Die Geschichte des animalischen Magnetismus oder Mesmerismus[8] ist, ihren Historiographen zufolge, also eine Geschichte, die mit einer zündenden Idee ihres Begründers beginnt, die ein ‚Geburtsdatum' hat.

Für dieses initiale Ereignis, diese ‚Geburt', gibt es mehrere Anwärter: Mesmer selbst erzählte in Briefen und Memoiren von ersten Behandlungen durch den Einsatz mit Stahlmagneten und seiner Beobachtung, dass er dieselben Symptome, die er mit Magneten lindere oder auslöse, auch ohne Einwirkungen von Hilfsmitteln, mithilfe des ihm persönlich innewohnenden animalischen Magnetismus hervorrufen oder abklingen lassen könne.[9] Anlass für Mesmers Verzicht auf die Verwendung von Magneten als therapeutisches Mittel war eine Auseinandersetzung mit dem Astronomen und Jesuiten Maximilian Hell (1720–1792). Dieser hatte Mesmer mit Magneten beliefert und war mit ihm über die Frage, wer nun auf die Idee mit der Magnetopathie gekommen sei, in Streit geraten.[10] Auch der öffentliche Triumph des Arztes Mesmer über den Pfarrer und Exorzisten Gassner im Jahr 1775 muss für Mesmer ein Schlüsselerlebnis gewesen sein, das ihm die mögliche Wirkung seiner Ideen vor Augen führte, und mag als Aufeinanderprallen zweier grundlegend verschiedener Weltanschauungen gelesen werden.[11] Ein gemeinsamer Punkt in beiden Konflikten, so verschieden sie auch waren – so war Hell für Mesmer zunächst Geschäftspartner, bevor er zum Konkurrenten wurde, während Mesmer und Gassner sich persönlich nie begegneten und ihre Gegnerschaft in erster Linie ein Resultat der öffentlichen Debatte war – lässt sich in der Struktur der jeweils kontroversen Theoriemodelle ausmachen: In beiden Fällen vertrat Mesmer eine Position, die eine Abkehr von

---

7 Mesmer gebraucht diesen Ausdruck bereits 1775 in einem Brief an einen in der 1776 veröffentlichten Fassung ungenannten Adressaten („Drittes Schreiben an die Fr…"); vgl. Mesmer: Schreiben, 19–30, hier: 27.

8 Als „Mesmeristen" wurden im 18. Jahrhundert die Anhänger Mesmers vor allem in Frankreich, selten auch in Deutschland bezeichnet; vgl. Ego: Animalischer Magnetismus, 202. Im deutschsprachigen Raum setzte sich die Bezeichnung mit der Herausgabe von Mesmers Spätwerk durch Karl Christian Wolfart (1778–1832) unter dem Titel „Mesmerismus oder System der Wechselwirkungen" durch.

9 Vgl. Mesmer: Schreiben, 22 und 27f.; Mesmer: Mémoire 1779.

10 Vgl. Mesmer: Précis, 11–20; Ego: Animalischer Magnetismus, 31–39; Süssenberger: Abenteurer (268–272) stellt Mesmer als den von Hell abgedrängten Geschäftspartner dar, und seine Theorie des animalischen Magnetismus als eine Gelegenheit, sich gegen diesen zu profilieren.

11 Zum Konflikt zwischen Gassner und Mesmer, s. Midelfort: Exorcism, sowie den Aufsatz von Karl Baier in diesem Band. Erhard Schüttpelz und Ehler Voss (In jeder Beziehung, 100f.) heben die Ähnlichkeit dieser Debatte mit späteren „mediumistischen Kontroversen" hervor.

externen Wirkfaktoren bedeutete. Gegen Hells (mineralische) Stahlmagneten setzte er einen dem menschlichen Körper innewohnenden „animalischen“ Magnetismus, statt auf Gassners dämonische Mächte rekurrierte er auf eine Imponderabilie, eine immanente, physikalische, natürliche Kraft. Diese Innovation, die Heilung besonders von Nervenkrankheiten[12] nach innen, in die Psyche verlagert zu haben und damit einen Grundstein für die „Entdeckung“ unbewusster Seelenkräfte und -inhalte gelegt zu haben, ist ein Gemeinplatz der Mesmer-Biographen spätestens seit den 1930er Jahren, und seit Henry F. Ellenbergers „Entdeckung des Unbewusstem“ aus dem Jahr 1970 ist Mesmer Teil der Psychologiegeschichtsschreibung.[13] Andere Autoren machen den Beginn eines „Paradigmenwechsels“ weg von externalistischen, hin zu internalistischen Deutungen an einem Schüler Mesmers fest, nämlich Amand Marc[14] Jacques de Chastenet, Marquis de Puységur.[15] Erst mit Puységur habe sich ein Erklärungsmodell etabliert, das ausschließlich mit innerpsychischen Faktoren operiere, die Crabtree als „alternate consciousness“[16] bezeichnet. Mesmer (beziehungsweise Puységur) als Entdecker des Unbewussten, als Akteur oder eher passiv als

---

12 In Mesmers Heilsystem spielten Nerven, deren Erforschung von zeitgenössischen Medizinern stark vorangetrieben wurde, eine zentrale Rolle als Leiter des heilenden Fluidums.

13 Eine wichtige historische Verbindungslinie von Mesmer zum Unbewussten läuft über die Entwicklung der Hypnose als therapeutischer Technik zu Beginn der 1840er Jahre durch den schottischen Arzt James Braid, der sich dabei direkt auf die Bühnenperformance des Genfer Magnetiseurs Charles Lafontaine bezog. Die Verbindungslinie zwischen Mesmerismus und (damals) zeitgenössischen Psychotherapien wurde bereits von Frank Podmore (Mesmerism) gezogen (zu Podmore s. auch den Beitrag von Karl Baier in diesem Band). Popularisiert wird die Auffassung von Mesmer als Entdecker des Unbewussten durch den Schriftsteller Stefan Zweig (Heilung) und ist ein wiederkehrender Topos der Mesmer-Biographien der späten 1920er und der 1930er Jahre (Tischner: Franz Anton Mesmer und Tischner: Problem, Bittel: Leben, Wohleb: Mesmer, etwas vorsichtiger Vinchon: Mesmer). Seit Ellenberger: Entdeckung (Erstausgabe 1970) ist Mesmer (oder sein Schüler Puységur) als Entdecker des Unbewussten und der Psychotherapie Teil der Psychologiegeschichtsschreibung, etwa für Crabtree: From Mesmer, Gauld: History, Méheust: Somnambulisme, Peter: De Mesmer. Heinz Schott (Legitimationsproblem) hebt dagegen den Konflikt dieser Zuschreibungen mit Mesmers Selbstverständnis hervor, der sich als Entdecker einer bis dato unbekannten physikalischen Kraft analog zur Gravitation oder Elektrizität, beziehungsweise diese einschließend verstand und der sich jedem Versuch widersetzte, seine Behandlungserfolge psychologisch zu deuten. Als weiteren Kandidat für die Entdeckung des Unbewussten schlägt Burkhard Peter den oben erwähnten Pater Gassner vor; vgl. Peter: Gassner’s Exorcism. Eine ausführlichere Analyse dieser Interpretationslinien nimmt Karl Baier im vorliegenden Band vor.

14 Für den Hinweis auf die korrekten Vornamen Puységurs – in der Literatur sind diese oft mit „Armand Marie“ angegeben – danke ich Nicole Edelman.

15 Vgl. Crabtree: From Mesmer und Transition, sowie Gauld: History.

16 Crabtree: From Mesmer, sowie Transition, 555f.

Katalysator einer grundlegenden geistesgeschichtlichen Innovation – dies sind die Positionen, die zur Debatte stehen.

Dass eines dieser Ereignisse – Mesmers öffentlicher Triumph über Gassner, die Entwicklung seiner Theorie eines „animalischen Magnetismus“ oder dessen Modifikationen durch Puységur – die Geburtsstunde einer neuen Weltanschauung, gar eines neuen Paradigmas bedeuten solle, wurde allerdings schon früh und oft hinterfragt. Mesmers Gegner sprachen diesem den beanspruchten Status als Entdecker einer bis anhin unerkannten Naturkraft ab und wiesen auf die Ähnlichkeiten von Mesmers magnetischem Agens, dem „Fluidum“, mit Konzepten frühneuzeitlicher Autoren wie Rodolphus Goclenius (Rudolf Gockel, 1572–1621), Johann Baptista van Helmont (1577–1644), Robert Fludd (1574–1637), Athanasius Kircher (1601–1680) oder William Maxwell (1619–1669) hin.[17] Aber auch Mesmers Anhänger beanspruchten eine längere Tradition für die Theorie des animalischen Magnetismus: In perennialistischer Manier wurde hier eine Traditionskette konstruiert, die vom Orakel von Delphi bis nach China reichte, um die Plausibilität des animalischen Magnetismus zu stärken.[18]

Erstere, Mesmers Gegner, hatten zum Ziel die Delegitimierung von Mesmers Theorie, der nur Altes aufgewärmt und abgeschrieben habe und so nicht seinem eigenen Anspruch auf Fortschrittlichkeit und Innovation gerecht werde. Letztere Vertreter einer perennialistischen Position sahen in Mesmer hingegen den Theoretiker, der vorhandenes und vergessenes Wissen synthetisiert und öffentlich gemacht habe, und im Alter der Theorien ein Argument für Plausibilität – was es immer schon gegeben habe, könne schließlich nicht falsch sein.[19] Die Frage, ob die Mesmer’schen Ideen eine Innovation oder Tradierung überlieferten Wissens seien, begleitete also die Entstehung und Ausbreitung des Mesmerismus.

---

17 Bereits 1784 bestritt Michel-Augustin Thouret die Originalität von Mesmers Thesen mit Blick auf eine Reihe frühneuzeitlicher Autoren (vgl. Thouret: Recherches). Eine systematische Aufstellung aller ideengeschichtlichen Einflüsse versuchte Tischner: Problem. Vgl. auch Kiesewetter: Leben und Lehre, 5–79, Benz: Theologie und Ego: Animalischer Magnetismus, 46–51. Dass zumindest Mesmers Dissertation ein Plagiat war, wies Frank Pattie im Jahr 1956 nach: Ein großer Teil der Schrift ist dem Werk *De imperio solis ac lunae in corpora humana et morbis inde oriundis* des englischen Arztes Richard Mead (1673–754) entnommen (vgl. Pattie: Mesmer’s Dissertation).

18 Das Beispiel stammt aus Kluge: Versuch, 15–26, § 13–20. Eine ähnliche Konstruktion findet sich bereits in einem vom 24. April 1784 datierten Brief eines am Magnetismus interessierten protestantischen Pfarrers an seinen Kollegen in Genf, in: Gébelin: Recueil, 291–316, hier: 303–307.

19 Zu diesem hier sehr pauschal wiedergegebenen Topos, s. Kilcher: Constructing Tradition, und Schmidt-Biggemann: Philosophia.

Ob man die Theorie des Perennialismus oder jene des innovativen Fortschritts vertritt, in jedem Fall geht es darum, das (Wieder-)Auftreten bestimmter Deutungsmuster zu erklären und zu plausibilisieren. Die in dieser Debatte verhandelte Neuerung (oder Repetition alter Inhalte, je nach Standpunkt) bezieht sich meist auf einen zentralen Teil von Mesmers Schriften, sein Fluidumkonzept: Die Auffassung, es gebe einen alldurchdringenden Strom feinster Materie, dessen Existenz und dessen Strömen die Grundlage jeglichen Seins bilde. Als allerklärendes Prinzip sei dieses Fluidum Ursache von Gesundheit und Krankheit: Fließe es harmonisch, sei der Mensch gesund, gerate es ins Stocken, werde er krank.[20] Ein solches monokausales Modell an andere Formen holistischer Welterklärungsmodelle anzubinden liegt nahe; allerdings lässt sich auch dessen Innovationspotenzial mit Bezug auf die aus der Physik der Zeit stammenden Themen Magnetismus und Elektrizität herausstreichen.

Im Zentrum dieses Artikels jedoch steht, wie gesagt, ein anderer, weniger zentraler Aspekt der mesmeristischen Schriften, auf den ich die Fragen nach synthetisierender Transformation oder Geniestreich, perennialistischer Tradition oder Innovation anwenden möchte: die Lehre vom sechsten oder inneren Sinn.

3 Sechster Sinn, innerer Sinn und Instinkt in den Schriften Mesmers

a Sechster Sinn

1779 veröffentlichte Mesmer eine kleine Schrift mit an manchen Stellen pamphletartigem Charakter, welche die Welt, zumindest jedoch Paris und Frankreich, von einer weltbewegenden Entdeckung unterrichten und begeistern sollte. Die meisten der knapp hundert Seiten dieser Mémoire sur la découverte du magnétisme animal sind den Erinnerungen Mesmers gewidmet; er beschrieb, wie er herausfand, dass seine Hände dieselbe Wirkung auf eine Patientin ausübten wie die zur Behandlung verwendeten Stahlmagneten und wie er diese Methode immer weiter entwickelte und verfeinerte.[21] Er klagte auch über fehlende Anerkennung und Intrigen in Wien, wo er studiert und erste praktische Erfahrungen als Arzt gesammelt hatte. Entdeckt habe er, so fasste er schließlich auf den letz-

20 Mesmer: Mémoire 1779.
21 Vgl. Mesmer: Mémoire 1779, bes. 15–22.

ten zehn Seiten in 27 kurzen Lehrsätzen zusammen, nicht weniger als ein bislang unbekanntes Prinzip, das Welt und Nerven durchdringe und als omnipotentes Heilmittel genutzt werden könne.[22] Dieses Prinzip nannte Mesmer ein „fluide universellement répandu"[23] und beschrieb es als einen subtilen und ubiquitären Materiestrom, feiner noch als Äther, dennoch stofflich und den mechanischen Gesetzen von Zug und Druck unterworfen (die er – ungleich poetischer – als Ebbe und Flut, „Flux et Reflux"[24], bezeichnete). Vier Jahre zuvor hatte die Bayerische Akademie der Wissenschaften ihn für diese Entdeckung, die die Wunderkuren des Exorzisten Johann Jakob Gassner zu widerlegen schienen, zum Mitglied ernannt.[25] Das Fluidum, immer im Fluss, lasse sich, so Mesmer, von besonders begabten oder besonders trainierten Individuen mithilfe von Gesten lenken und so für therapeutische Zwecke einsetzen.

Dieses Fluidum ließ sich gar erspüren: Im Jahr 1775 in München, wo selbst der Kurfürst Maximilian III. Joseph von Bayern Mesmers Demonstrationen beiwohnte, „[h]at man die magnetischen Effluvia in Gestalt eines zuweilen warmen, zuweilen kalten Windes, aus seinem auf einen entgegengesetzten Finger, deutlich gespüret"[26]. Bei Mesmer selbst ist jedoch weder in seinen öffentlichen Schreiben[27] noch vier Jahre später in der Mémoire nachzulesen, wie sich dieses Fluidum anfühle oder ob man es wahrnehmen könne. Dies änderte sich in seiner nächsten Schrift, zwei Jahre später. Der Kurze Bericht (frz. Précis historique), der 1781 veröffentlicht wurde, schließt stilistisch und inhaltlich an die Mémoire von 1779 an: Mesmer berichtete von seinen Erfahrungen seit der Ankunft in Paris, den Rückschlägen und vermutete auch hier wieder Intrigen und Niedertracht hinter der fehlenden Anerkennung. In der inhaltlichen Beschreibung seiner Theorie vom animalischen Magnetismus unterscheidet sich diese Schrift kaum von der zwei Jahre zuvor erschienenen Mémoire – Erläuterungen zum „animalischen Magnetismus" gibt es ausschließlich im zehnseitigen Auszug aus der früheren Schrift[28]; darüber hinaus zitierte und kommentierte er im Précis historique eine stattliche Anzahl von an ihn adressierten Briefen.

Dennoch gibt es hier eine inhaltliche Neuerung, die im Précis historique nur so kurz angerissen wird, dass man sie fast überlesen könnte, die jedoch in sei-

22 Vgl. ebd., 74–83.
23 Mesmer: Mémoire 1779, 74, 2. Lehrsatz.
24 Mesmer: Mémoire 1779, 74, 4. und 5. Lehrsatz.
25 Vgl. Ego: Animalischer Magnetismus, 18f.
26 Vgl. „Ein anderes Schreiben aus München" (undatiert, ohne Namen), in: Reuß: Sammlung, 95–98, hier: 96.
27 Mesmer: Schreiben, 3–30.
28 Mesmer: Précis, 76–86.

nen späteren Schriften einen prominenteren Platz einnehmen sollte. „Le Magnétisme-Animal doit être considéré dans mes mains comme une sixième sens *artificiel*“[29], steht dort zwischen Klagen über die ignorante Pariser Académie des Sciences und der Resignation des unverstanden Gebliebenen. Der animalische Magnetismus als sechster Sinn oder auch, wie es ein paar Zeilen weiter heißt: „[Le magnétisme animal] doit en premier lieu se *transmettre* par le sentiment“[30] – der animalische Magnetismus als Medium. Geräusche, wusste Mesmer, erreichen das Ohr durch die Luft, Farben und Formen finden ihren Weg über den Äther zum Auge. Ganz ähnlich müsse man sich den animalischen Magnetismus vorstellen, er gehöre in den Bereich der Wahrnehmung und sei besonders nah am taktilen Empfinden.[31] Der Tastsinn war für Mesmer und viele Zeitgenossen das erste und wichtigste Sinnesvermögen, von dem sich alle anderen Sinne, in klassischer Zählung fünf, zu denen Mesmer einen sechsten addierte, ableiteten. Wie genau man sich diesen sechsten Sinn vorstellen müsse, ist nicht ausgeführt; im Zentrum steht anderes: „Les sens ne se définissent ni ne se décrivent: ils se sentent“[32]. Nur Gefühl, nur Erfahrung könne Theorie deutlich und verständlich machen. Gefühl und Erfahrung jedoch sind subjektiv und nur schwer intersubjektiv kommunizierbar – hier darf das klassische, bei den Sensualisten des 18. Jahrhunderts[33] beliebte Beispiel des von Geburt an Blinden, dem man Farben nun einmal nicht erklären könne, nicht fehlen: Das Erleben sei nicht durch eine Definition desselben ersetzbar.

Woher jedoch stammt diese Skepsis der Sprache und der Vermittlung gegenüber bei einem Mann, der noch zwei Jahre zuvor im Mémoire seine Theorie als durchaus ausdrück- und vermittelbar, dies gar in knappen Lehrsätzen hielt?

Mesmer hatte in den Jahren vor der Redaktion dieser Zeilen mehrere Rückschläge einstecken müssen: Kurz nach seiner Ankunft in Paris hatte er mit der Medizinischen Gesellschaft Verhandlungen über eine Prüfung seiner Heilmethoden aufgenommen; man konnte sich allerdings nicht über die Untersuchungsbedingungen einigen und so scheiterte dieser Versuch, wissenschaftliche Anerkennung für die neue Methode zu gewinnen. Auch Versuche, mit der konservativeren Medizinischen Fakultät Verhandlungen aufzunehmen, miss-

---

29 Mesmer: Précis, 24; Hervorhebungen sind, falls nicht anders angegeben, aus dem Original übernommen.

30 Mesmer: Précis, 25; meine Hervorhebung.

31 Vgl. Mesmer: Précis, 25, Anm.

32 Mesmer: Précis, 24.

33 Als Vertreter des Sensualismus des 18. Jahrhundert wird Mesmer auch von Jessica Riskin (Investigation) gelesen.

glückten.[34] Daraufhin zog Mesmer sich aus der Öffentlichkeit und in die Einsamkeit zurück. Von dieser Krise berichtete er im Précis historique und in diesem Zusammenhang ist dort die Rede vom sechsten Sinn. Die Gesellschaft von Menschen sei ihm zuwider gewesen und er habe erkannt, dass Sprache ein unzureichendes Mittel zur Kommunikation sei:

> J'en vins à regretter le temps que j'employois à la recherche des expressions sous lesquelles je rédigeois mes pensées. M'appercevant que toutes les fois que nous avons une idée, nous la traduisons immédiatement & sans réflexions dans la langue qui nous est la plus familiere, je formai le dessein bizarre de m'affranchir de cet asservissement. [...] Je pensai trois mois sans langue.[35]

Anstelle von Sprache blieben ihm nur die Sinne als Verbindung zur Welt; zwar könnten auch diese unzuverlässig sein und täuschen – doch jenseits der üblichen fünf Sinne gebe es einen sechsten, der sichere Erkenntnis in Reichweite rücke. Die Enttäuschung über das Unverständnis der Menschen hatte den Empiristen Mesmer zur sensualistischen „Karikatur“[36] werden lassen, der auf der Unhintergehbarkeit der Wahrnehmung jenseits jeglicher intersubjektiver Überprüfbarkeit beharrte.

b Innerer Sinn und Instinkt

Weitaus wichtiger für Mesmers System und für die Rezeption Mesmers wurde jedoch der Terminus des inneren Sinns und sein Zwillingsbegriff Instinkt. Beide Begriffe sind zuerst nachzuweisen in der 1784 von Mesmer und Nicolas Bergasse (1750–1832), Advokat und Mitbegründer der Société de l'Harmonie, einer Gesellschaft zur Verbreitung der Mesmer'schen Lehren, ausschließlich für deren Mitglieder gedruckten Zusammenfassung Schrift Théorie du monde et des êtres organisés.[37] Diese Schrift wurde nicht öffentlich publiziert, sondern war, mit kabbalistischen Zeichen und graviertem Kupfereinband dekoriert, ausschließ-

---

34 Vgl. Ego: Animalischer Magnetismus, 133; Crabtree: From Mesmer, 19f.

35 Mesmer: Précis, 22.

36 Riskin (Investigation, hier: 121) zeichnet Mesmers Selbstverständnis als „empfindsamer Empirist“ nach, das in Mesmers Theorie vom inneren Sinn so stark zum Ausdruck kommt, dass es, so Riskin, ins Karikaturhafte umschlage.

37 Als Autor dieses Werkes wird in der Literatur oft Bergasse angegeben (so etwa Darnton: Mesmerismus, 101f. und 185). Die Autorenschaft Mesmers bestätigt jedoch die Bibliothèque nationale (s. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k107858b; ebenso Hannemann: Bremer Magnetiseure, 169, Anm. 10).

lich den Mitgliedern der Harmoniegesellschaft zugänglich. In diesem Lehrbuch ist die Rede von einem „sens interne", der Auffangbecken für alle empfangenen Impressionen sei, alle Sinneseindrücke in sich vereine und so Empfindung und Denken erst generiere.[38] Bergasse und Mesmer schließen hier an das klassische anthropologische Konzept des *sensus communis* an, der seit Aristoteles die Einheit der Wahrnehmung garantiert. Um zu erklären, dass wir visuelle, auditive, taktile Eindrücke nicht als voneinander getrennt wahrnehmen, sondern die verschiedenen Sinneseindrücke ein einziges Bild der Außenwelt in unserem Geist bilden, müsse man den *sensus communis* annehmen, der die Eindrücke bündele. Weniger gewöhnlich sind dagegen die Schlüsse, die die Autoren der Théorie du monde ziehen: Der innere Sinn als synthetisierendes Organ ermögliche darüber hinaus Vorahnungen, „pressentimens" – sprich: Hellsehen.[39] Konsequent mechanistisch argumentieren sie, dass in einem Universum, worin alle Dinge Glieder von Kausalketten sind (die jeweils Resultat der Übertragung von Bewegung auf das Fluidum seien), jede Wirkung auf ihre Ursache zurückgeführt werden könne – und die Aufgabe, diese Kausalketten wahrzunehmen, komme dem inneren Sinn zu.[40] Auf diese Weise sei der innere Sinn mit allem verbunden, „en relation avec l'Ensemble de l'Univers"[41].

Ab diesem Zeitpunkt lässt sich der „innere Sinn" in allen Schriften Mesmers nachweisen, so etwa in den Aphorismes de M. Mesmer aus dem Jahr 1785. Diese Schrift stammte nicht aus Mesmers Feder, sondern war eine Sammlung von Notizen, die Schüler Mesmers während seiner Vorlesungen für die Mitglieder Harmoniegesellschaft mitgeschrieben hatten und – gegen des Willen Mesmers, der seine Schüler zu Stillschweigen verpflichtete und sich kritisch gegenüber der Veröffentlichung der Aphorismes äußerte. Da jedoch ein späteres Werk von Mesmer in Bezug auf den inneren Sinn inhaltlich und zum Teil sogar in der Formulierung mit den Aphorismes sowie der Théorie du monde übereinstimmt, gehe ich von deren Authentizität aus.[42]

---

38 Bergasse/Mesmer: Théorie, Teil III, § 130 (ohne Seitenangaben).

39 Ebd., III, 131.

40 Vgl. ebd.

41 Ebd., III, 130.

42 Vgl. etwa die beiden folgenden Zitate, die aus den Aphorismes, bzw. aus der Mémoire von 1799 stammen: „Outre les organes connus, nous avons encore différens organes propres à recevoir l'impression; de l'existence desquels nous ne doutons pas à cause de l'habitude où nous sommes de nous servir des organes connus, d'une maniere grossiere, & parce que des impressions fortes auxquelles nous sommes accoutumés, ne nous permettent pas d'appercevoir des impressions plus délicates", Mesmer/Veaumorel: Aphorismes, 60f., Aph. 183; und: „Indépendamment des organes connus, nous avons encore d'autres organes propres à recevoir des sensations; nous ne nous doutons pas de leur existence, à cause de

Wir haben es also mit der Konzeption einer direkten, unmittelbaren Form von Wahrnehmung zu tun, die nicht auf Vermittlung durch eine komplexe Welt und unzuverlässige Sinne angewiesen ist. Für den Sensualisten Mesmer bedeutete der innere Sinn eine Quelle unmittelbar verfügbaren und potentiell allumfassenden Wissens. Resultat der Wahrnehmungen des inneren Sinns sei der Instinkt, jene Fähigkeit, in der „Harmonie universelle" all jene Verbindungen zwischen den Dingen und der eigenen Person zu „fühlen".[43] Der positiv konnotierte, auf das ganze Universum ausgerichtete Instinktbegriff verrät seine Wurzeln im Werk Rousseaus spätestens, wenn Erziehung als „Entwicklung der Fähigkeiten des Instinkts" im Dienste der Harmonie in einer natürlichen Gesellschaft definiert wird.[44] Dank des inneren Sinnes könne sich der Instinkt entwickeln, jene Fähigkeit von Mensch und Tier, in Harmonie mit seiner Umwelt zu leben und eindeutiges Wissen über diese zu haben. Instinkt war für Mesmer auch ein Gegenbegriff zur Vernunft und dient der Abgrenzung gegenüber rationalistischen Strömungen.[45]

Es ist unwahrscheinlich, dass diese Passagen über den Instinkt Rousseau'scher Inspiration aus Mesmers Feder stammen. Mesmers Werke zeugen weder von starkem Interesse noch Talent für philosophische Fragen epistemologischer oder pädagogischer Natur. Der junge Bergasse jedoch war ein großer Bewunderer Jean-Jacques Rousseaus und hatte eine breite philosophische Ausbildung, die gute Kenntnisse der Empiristen wie John Locke und den Verbreiter der Locke'schen Philosophie in Frankreich, Étienne Bonnot de Condillac (1715–1780), umfasste.[46] Ich gehe daher davon aus, dass das begriffliche und semantische Feld des Instinkts aus der Feder Bergasses stammt.[47]

l'habitude prédominante où nous sommes de nous servir des premiers, d'une manière plus apparente, et parceque des impressions fortes auxquelles nous sommes accoutumés dès le premier âge, absorbent des impressions plus délicates, et ne nous permettent pas de les appercevoir", Mesmer: Mémoire 1799, 56f.

43 Bergasse/Mesmer: Théorie, III, 133; sowie Mesmer/Veaumorel: Aphorismes, 64, Aph. 190.

44 Bergasse/Mesmer: Théorie, III, 135.

45 Vgl. ebd., III, 133; sowie Mesmer/Veaumorel: Aphorismes, 65, Aph. 197. S. auch Riskin: Investigation.

46 Zur Biographie Bergasses, s. Bergasse: Un défenseur.

47 Jedoch scheint sich auch der Begriff des inneren Sinns bei Bergasse aus der Rousseau'schen „conscience" zu speisen. Dies legen Bergasses handschriftliche Notizen nahe, die Darnton in Auszügen veröffentlichte (Mesmerismus, 184). Bislang war es mir allerdings nicht möglich, die Originale einzusehen.

4 Innovation aus der Praxis

Die erfolgreiche Rezeption der im vorigen Kapitel erläuterten Innovationen vom sechsten Sinn, inneren Sinn und Instinkt beruht, so die These dieses Aufsatzes, auf der magnetistischen Praxis. Die Erfindung des sechsten Sinns hatte, wie oben gezeigt wurde, biographische Wurzeln und war ein direktes Ergebnis von Mesmers krisengeprägter Reflexion, dass alle Erkenntnis letzten Endes unvermittelbar und unverstanden bleiben müsse und nur direkte Erfahrung eine sichere Wissensquelle darstelle. Allerdings blieb der Begriff des sechsten Sinnes zunächst, im Précis historique, kaum mehr als eine Metapher. Mit Inhalt wurde dieser sechste Sinn erst dank der philosophischen Kenntnis Bergasse' gefüllt. Die Semantik des Begriffs wurde sowohl erweitert als auch konkretisiert, der zusätzliche sechste wurde zum umfassenden inneren Sinn, dazu kam ein von Rousseau inspirierter Instinktbegriff. Beide Begriffe wurden von Mesmer Zeit seines Lebens beibehalten, sie finden sich in den Aphorismes, ebenso in einer kleinen Schrift aus dem Jahr 1799[48], sowie sehr prominent im Alterswerk Mesmerismus.

Virulenz und größere Aufmerksamkeit erhielt der Begriff des inneren Sinns, der zunächst ausschließlich intern in der Harmoniegesellschaft verwandt wurde und erst durch die Aphorismes ein größeres Publikum fand, durch zwei Ereignisse im Jahr 1784. Dieses Jahr stellte in doppelter Hinsicht einen Wendepunkt für Mesmer dar: Zum einen fand in diesem Jahr die Begutachtung der von ihm entwickelten Methode durch eine offizielle Kommission statt. Zum anderen entwickelte Mesmers Schüler Puységur eine neue Praxisform, die sich unter dem Namen „Somnambulismus" stark verbreitete.

Die Kommission zur Überprüfung der neuartigen Mesmer'schen Methode war von einem frühen Vertrauten und Schüler Mesmers, dem Arzt Charles Nicolas d'Eslon (1750–1786) initiiert worden. Dessen Ansuchen bei der Medizinischen Fakultät war erfolgreich: Es wurde eine Königliche Kommission mit so namhaften Mitgliedern wie Benjamin Franklin (1706–1790), Erfinder des Blitzableiters, der von 1776 bis 1785 als Diplomat in Paris weilte, dem Astronomen Jean-Sylvain Bailly (1736–1793) und dem einflussreichen Chemiker Antoine Laurent de Lavoisier (1743–1794) ernannt. Diese sollte die Wirksamkeit des von Mesmer postulierten animalischen Magnetismus untersuchen.

Der Untersuchungsbericht fiel für Mesmer negativ aus: Die Kommissäre schrieben manche der beobachteten Heilungen oder Besserungen einem natür-

48 Mesmer: Mémoire 1799.

lichen Heilungsprozess zu, andere den physischen Manipulationen des Magnetiseurs. Am wirksamsten bei alledem sei jedoch die Einbildungskraft, die Empfänglichkeit und Erwartungshaltung der Patienten: „Les expériences [...] autorisent à conclure que l'imagination est la véritable cause des effets attribués au Magnétisme".[49]

Mesmer kritisierte d'Eslons Alleingang und warf ihm vor, seine Methode nicht korrekt anzuwenden – und der Kommission, den Unterschied zwischen seinen und d'Eslons Behandlungen nicht zu berücksichtigen.[50]

Mit dem Urteil der Kommission war für Mesmer jede Hoffnung auf Anerkennung seitens der etablierten Wissenschaft begraben und sein anfangs engster und treuester Schüler d'Eslon zum Gegner in der Sache geworden.[51] Im selben Jahr 1784 modifizierte ein anderer Schüler Mesmers dessen Methode – ein Ereignis, das, wie oben bereits angedeutet, von Crabtree als neues Paradigma gedeutet wird. Diese „Revolution" geschah ganz unspektakulär während der magnetischen Behandlungen des Marquis de Puységur auf seinem Landsitz im kleinen nordfranzösischen Dorf Buzancy bei Soissons.

Der Marquis de Puységur hatte als Mitglied der Pariser Harmoniegesellschaft von Mesmer die Grundlagen des animalischen Magnetismus gelernt und begann in Buzancy zu praktizieren. Einer seiner ersten Patienten im März 1784 war der junge Landwirt Victor Race, der an einer Lungenentzündung litt. Puységur magnetisierte seinen Patienten, der, statt die für magnetische Behandlungen üblichen, oft mit Schmerzen verbundenen Konvulsionen aufzuweisen, friedlich einschlief und in diesem Zustand, scheinbar schlafend, mit Puységur konversierte. Innerhalb kurzer Zeit besserte sich Race' Zustand. Die Neuigkeit verbreitete sich schnell und die Menschen strömten in das kleine Dorf, um sich von Puységur behandeln zu lassen. Zentrum der Aufmerksamkeit

---

49 Bailly et al.: Rapport, 42. Der vollständige Bericht ist nachzulesen bei Bailly et al.: Rapport. Dieses Urteil war jedoch nicht unumstritten. Dem Bericht einer zweiten Untersuchung, die zum selben Ergebnis wie die erste Kommission kam, folgte eine Gegendarstellung eines der Kommissionsmitglieder, Antoine Laurent de Jussieu, der den Bericht stark kritisierte, sowie ein von Mesmer verfasster Beschwerdebrief (in der deutschen Übersetzung: Mesmer: Beschwerden); vgl. Wolters: Mesmer, 127f.; Ego: Animalischer Magnetismus, 140f. und 385 Anm. 41. Das Hervorheben der Imagination oder Einbildungskraft als Grundlage fast aller magnetischen Phänomene legt die Vermutung nahe, dass hier auch eine Theorie der Einbildungskraft stark gemacht werden sollte; vgl. Ego: Animalischer Magnetismus, 143. Den politischen Hintergründen für die Voreingenommenheit der Kommission gehen Darnton: Mesmerismus, und Wolters: Mesmer, nach.

50 Vgl. Mesmer: Beschwerden.

51 So hatte d'Eslon dem Befund der Kommission, dass Imagination in der Praxis des animalischen Magnetismus eine wichtige Rolle spiele, ausdrücklich zugestimmt und damit das fluidale Modell verworfen, vgl. Bailly et al.: Rapport, 58.

wurde bald eine große, von Puységur mit magnetischem Fluidum aufgeladene Ulme – eine Art natürliches *baquet*[52] – auf dem Dorfplatz, wo sich Kranke und Schaulustige einfanden, die einen in der Hoffnung auf Heilung, die anderen in der Erwartung von Wundern.[53]

Puységurs Patienten kennzeichnete, dass sie nicht nur nicht die während Mesmers Behandlungen üblichen krampfartigen Krisen erlitten, sondern oftmals in eine Art Wachschlaf fielen, worin sie eine Geistesgegenwart besaßen, die ihnen im Wachzustand fehlte. Kaum zwei Wochen nach Beginn der Therapie seines Patienten Victor Race berichtet Puységur, wie sehr er die ungewöhnlichen intellektuellen Fähigkeiten, Tiefe und Klarheit im Denken des somnambulen Bauern schätze, der ihm Ratschläge gebe, wie er, Puységur, seine Patienten zu therapieren habe.[54] Die Fähigkeit zur Auto- und Fremddiagnose wiesen auch andere Patienten auf[55] – und Puységur stellte die Frage, wie diese außergewöhnlichen Begabungen zu erklären seien. Seine Antwort: Ein sechster Sinn stehe den Somnambulen zur Verfügung.[56] Puységur rekurrierte also offensichtlich auf Mesmer'sche Terminologie, um seine Beobachtungen zu theoretisieren.

Ob „pressentimens", sechster oder innerer Sinn: Diese neue Form des Hellsehens machte Schule und man begann auszutesten, unter welchen Umständen die sogenannten Somnambulen dieses außergewöhnliche Wissen aufwiesen. Mesmer war allerdings nurmehr der Anstoß, der Initiator. Auch wenn Puységur sich weiterhin auf Mesmer, seine Methode und Schriften berief, so liefen dessen Somnambule dem Gründungsvater Mesmer in der öffentlichen Wahrnehmung den Rang ab.

5 Innere Sinne als „Transformation nach innen"

Man kann die inneren Sinne als Meilenstein auf dem Weg einer „Transformation nach innen" betrachten. Auf dem Weg von „außen" nach „innen" (oder von „innen" nach „außen") nimmt die Wahrnehmung klassischerweise eine Mittelstellung ein, da sie eine psychische, also „innere" Fähigkeit ist, die sich in erster

52 Das *baquet* war ein von Mesmer für seine magnetischen Gruppensitzungen mit eisernen Stangen und Seilen versehener, abgedeckter hölzerner Zuber, der ähnlich einer Leydener Flasche den animalischen Magnetismus speichern und dessen Fluss verstärken sollte.

53 Vgl. Puységur: Mémoires, 15f. u. 22.

54 Ebd.: 24f.

55 Vgl. ebd., 59f.

56 Puységur: Suite, 72–74.

Linie auf externe Objekte bezieht. In einer empiristischen Anthropologie stellt Wahrnehmung das Zentrum psychischen Erlebens dar. Dass der animalische Magnetismus eine Art Grundsteinlegung für die „Entdeckung des Unbewussten" gewesen sei, ist, wie schon erwähnt, ein inzwischen klassischer Topos der Psychologiegeschichtsschreibung. Üblicherweise wird dabei jedoch von der Entdeckung eines zuvor unbekannten Teils der menschlichen Psyche ausgegangen und Mesmer oder wahlweise Puységur zu einem „Kolumbus des Unbewussten"[57] stilisiert, deren Therapien durch den Begründer der Hypnose („neurypnology"), James Braid (1795–1860), auf eine wissenschaftlich nachvollziehbare Grundlage gestellt worden seien. Meine Argumentation für eine anthropologische Transformation „nach innen" beruht dagegen nicht auf „Entdeckungen" von bis dato unbekannten Entitäten, sondern auf ideengeschichtlichen Ähnlichkeiten, parallelen oder analogen Strukturen.

Drei Elemente sollen diese Argumentation stützen: Immanentisierung in der Betonung der Wahrnehmung, Individualisierung des ursprünglich kosmisch gedachten Fluidum, Biologisierung des inneren Sinns.

1. Immanentisierung: Mesmer stellte keinen Transzendenzbezug her. Zur Erklärung des somnambulen Hellsehens werden keine transzendenten und damit externen Deutungen vorgebracht. Außerdem wird der Schwerpunkt verlegt von dem Wahrzunehmenden zu der Art der Wahrnehmung. Auch das ist eine Form der Verinnerlichung. Erklärt werden die „seltsamen" Wahrnehmungen der Somnambulen durch das Modell der Sinneserweiterungen anhand von nichttranszendenten, immanenten Faktoren. Dieses Modell schließt an Vorbilder in philosophischen Traditionen der Epistemologie an.

Wenn, so Mesmer, im Schlaf oder somnambulen Zustand die Sinne ruhten, würde der innere Sinn zum einzig aktiven Wahrnehmungsorgan.[58] Im Wachen jedoch seien die Eindrücke der fünf Sinne stärker als die des inneren Sinnes und ließen diese nicht ins Bewusstsein dringen. Man müsse sich diesen Prozess vorstellen wie die Verdrängung des Sternenlichts bei Tag durch die viel hellere Sonne:

> Si l'impression des étoiles n'est pas sensible à notre vue pendant le jour comme elle nous l'est pendant la nuit, quoique leur action soit la même, c'est qu'elle est alors effacée par l'impression supérieure de la présence du soleil.[59]

57 Vgl. etwa Ellenberger: Entdeckung, 95.
58 Vgl. Mesmer: Mémoire 1799, 91.
59 Vgl. ebd., 92.

Dass stärkere Sinneseindrücke schwächere verdrängen, nannte Mesmer das „unwandelbare Gesetz der Wahrnehmungen“[60]. Mesmer schließt hier offenbar an das Leibniz‘sche Modell der *petites perceptions* an. Aus der Menge an Wahrnehmbarem komme uns nur ein kleiner Teil zu Bewusstsein. Vieles von dem, was Augen und Ohren an Eindrücken empfangen, bleibe unterhalb der Schwelle der bewussten Wahrnehmung; Leibniz nannte diese nicht-bewusste Form von Sinneseindrücken „petites perceptions“, Wahrnehmungen, die infinitesimal klein seien wie die Intervalle der (u. a.) von Leibniz entwickelten gleichnamigen Rechenmethode. Dieses Modell widerspricht der cartesianischen Auffassung, dass alles Seelische immer auch bewusst sei.[61] Auch der Begriff des *sens interne* lässt sich unter anderen auch auf Leibniz zurückführen.[62] Im Gegensatz zu Leibniz, der seine Überlegungen mit so profanen Beispielen wie Meeresrauschen[63] veranschaulicht, ist der Mensch für Mesmer, Bergasse und Puységur nichts weniger als mit der ganzen Natur verbunden, wessen er jedoch ausschließlich im somnambulen Zustand gewahr werde.[64] Jeder Versuch, somnambules Hellsehen als religiöses Phänomen mit Transzendenzbezug zu interpretieren, wird von Mesmer mit Blick auf etablierte (und akzeptierte) epistemologische Konzepte abgekanzelt.

2. Individualisierung: Das von Mesmer postulierte Fluidum war eine allumfassende, alldurchdringende Kraft, eine Art Naturgesetz, die nicht zwischen Menschen und Sternen unterschied. Dieses Konzept wurde allerdings einer baldigen Revision unterzogen. Debatten um die Natur des Fluidums waren nicht nur in der Überprüfung von Mesmers Fluidum präsent – so kam etwa die Kommission von 1784 zu dem Schluss, dass ein magnetisches Fluidum, wie Mesmer es behauptete, nicht nachzuweisen sei –, sondern auch unter den Schülern Mesmers, etwa Puységur, der mit Referenz auf einen somnambulen Patienten die Fluidumhypothese verwarf.[65] Die Historiographen des Mesmerismus unterscheiden

---

60 Mesmer: Mémoire 1799, 91f.

61 Zur Deutung nicht-bewusster Wahrnehmungsinhalte bei Leibniz als Vorläufer des späteren Begriffs des Unbewussten, s. Wegener: Unbewusst. Der Einfluss der Leibniz’schen *petites perceptions* auf Mesmer und seine Theorie vom inneren Sinn ist m. W. noch nicht untersucht worden.

62 Vgl. den Brief „Lettre sur ce qui passe les sens et la matière“ in: Leibniz: Schriften, 493.

63 Wenn man das Rauschen des Meeres höre, so nehme man das Geräusch jeder einzelnen Welle wahr, die zusammen das hörbare Rauschen verursachten, einzeln jedoch nicht wahrnehmbar seien; vgl. Leibniz: Nouveaux essais, 15.

64 Vgl. Mesmer: Mémoire 1799, 92.

65 Vgl. Puységur: Du magnétisme, 31, 53f. und 71.

mehrere Schulen anhand ihrer differenzierenden Auffassungen von der Natur des Fluidums; Tischner unterscheidet etwa die Fluidisten, die von einem physischen Fluidum ausgehen, von den Hypnotisten, die von ausschließlich psychischer Wirksamkeit ausgehen.[66]

Weniger Aufmerksamkeit erhielten Differenzierungen innerhalb der einzelnen Strömungen. Die Materialisten unter den Mesmeristen modifizierten Mesmers Theorie des allumfassenden und sich immer gleich bleibenden, universellen Fluidums hin zu einem individuellen Nervenfluid. In einer 1785 erschienen Schrift von Jean-François-Damien Tardy de Montravel (1744–1805)[67], dem Essai sur la théorie du somnambulisme magnétique, kann man den Übergang zum individuellen Fluidum ausmachen: Bereits bei Mesmer sind die Nerven im menschlichen Körper Träger und Mittler des Fluidums. Bei Tardy de Montravel sind die Nerven nicht nur passives Medium, sondern sie modifizieren und individualisieren das Fluidum, das nun nicht mehr ungehindert fließt, sondern Affinitäten für ähnliche, für analoge Nervenkostüme aufweist.[68]

Diese Form von Individualisierung des magnetischen Agens, die typisch für die spätere Rezeption des animalischen Magnetismus in der romantischen Naturphilosophie wurde, findet sich unter anderen auch im Werk des Heilbronner Arztes Eberhard Gmelin (1751–1809), der für die deutsche Rezeption des animalischen Magnetismus von maßgebender Bedeutung war.[69] Der animalische Magnetismus werde, so Gmelin, von einem Menschen auf den anderen übertragen, der Arzt müsse, um magnetisieren zu können, mehr „Lebensgeist" haben als sein Patient: „Das Grundvermögen des Menschen, das Princip des Lebens, wird in dem magnetisierten Subject vermehrt", während „der Magnetisör durch [...] wiederholtes Magnetisiren verschidener Subjecte [...] entkräftet werde"[70]. Wie bei Tardy de Montravel hat dieser Lebensgeist für Gmelin eine individuelle „Stimmung", die wesentlich für dessen Fähigkeit zur Transmission ist.[71] Außerdem kennt Gmelin einen „Erhaltungssinn", der direkt mit demjenigen Teil der

---

66 Vgl. Tischner: Problem, 284–381. Tischner verwendet den Begriff des Hypnotismus, den James Braid in den 1840er Jahren für seine nach dem Vorbild somnambuler Praktiken entwickelte Methode prägte. Drei verschiedene Schulen, eine physikalistische, eine spiritualistische und eine Zwischenform machte Kluge bereits 1811 aus (Versuch, 62–65, § 46–48)

67 Für biographische Angaben zur Person Tardy de Montravels, s. den Eintrag in Histoire généalogique, 45, sowie den Beitrag von Tilman Hannemann in diesem Band.

68 Vgl. Tardy de Montravel 1785: 34–38.

69 Zur Biographie Gmelins vgl. Bauer: Gmelin.

70 Gmelin: Materialien, 371f.

71 Vgl. ebd., 372f.

Seele in Verbindung stehe, der Seele und Körper verbindet und den Gmelin das „Mechanische der Seele" nennt.[72]

3. Biologisierung: Diese Individualisierung des Fluidums wurde in der Folge, zumindest im deutschsprachigen Raum, zum magnetistischen Gemeinplatz. Berühmtestes Beispiel hierfür ist wohl Justinus Kerner und dessen Patientin Friederike Hauffe (1801–1829), genannt die Seherin von Prevorst, deren magnetische Verbindung, der *rapport*, mit Kerner zu einem persönlichen Band ihrer beider Nervengeister wurde, zu einer Art magnetischer Seelenverwandtschaft. Der Nervengeist sei, so lässt die Seherin verlauten, Bindeglied zwischen Körper und Seele, teils der Materie, teils dem Geistigen zuzurechnen.[73] Ein individuelles Fluidum ist individuell durch die ihm aufgeprägten Eigenschaften eines bestimmten Körpers. Das Fluidum erhält so ein biologisches Element und der innere Sinn, als einer Form von Wahrnehmung, benötigt ein dazu gehörendes Organ, analog zu Sehsinn und Auge.

Das Modell hierfür lieferte der hallesche Arzt Johann Christian Reil (1759–1813), der als wichtiger Wegbereiter der Psychiatrie (und Erfinder des Begriffs) gilt. In seiner 1807 im Archiv für die Physiologie erschienenen Abhandlung Über die Eigenschaften des Ganglien-Systems und sein Verhältniß zum Cerebral-System unterscheidet er zwei Ausprägungen des Nervensystems, das Zerebralsystem, zentral im Gehirn gelegen, das alle willkürlichen Bewegungen steuere, und das Gangliensystem, das er dezentral im ganzen Rumpf, besonders aber im Oberbauch verortete, das für alle unwillkürlich ablaufenden Prozesse zuständig sei und im Schlaf und im somnambulen Zustand aktiver sei als das Zerebralsystem.[74] Reils System, das sich explizit auf magnetistische Beobachtungen bezieht,[75] wurde zu einer wichtigen Referenz mesmerisierender Naturphilosophen. Die Existenz und Bedeutung des Gangliensystems für die somnambule Wahrnehmung sollte auch experimentell bestätigt werden: Es wurden Versuche mit Somnambulen ausgeführt, die mit verbundenen Augen oder im Dunkeln lesen sollten, ein Klassiker, der noch zu Beginn der 1840er Jahre in Frankreich als Beweis für die Wirksamkeit des animalischen Magnetismus herangezogen wurde.[76]

---

72 Vgl. Bauer: Gmelin, 69–74. Für den Hinweis auf Gmelins Konzept des „Mechanischen der Seele" danke ich Karl Baier.

73 Vgl. Kerner: Seherin, hier: 57.

74 Vgl. Reil: Eigenschaften.

75 Etwa Reil: Eigenschaften, 232–235.

76 Vgl. Kluge: Versuch, 135f., § 105; Méheust 1993.

Dort in der Magengegend oder „Herzgrube“ habe der „innere Sinn“ seinen Sitz und könne bei entsprechender Disposition den Sehsinn ersetzen.[77]

6 Fazit

Vom sechsten Sinn zum Bauchgefühl, so lässt sich die hier angedachte Entwicklung knapp skizzieren. Mesmer spielte für die Theoriebildung der Sinneserweiterungen – die in wichtigen Teilen allerdings Bergasse zuzuschreiben ist – auch nach der Entstehung somnambulistischer Strömungen noch eine wichtige Rolle. Er entwickelte unter Rückgriff auf traditionelle Epistemologien und in intellektueller Kooperation (die er selbst nicht als solche auswies) ein Modell erweiterter Sinne, das in den folgenden Jahrzehnten stark rezipiert und diskutiert wurde. Als Begründer des animalischen Magnetismus behielt Mesmer die Deutungshoheit über dessen Ableger, indem er methodische Modifikationen des Somnambulismus in sein System integrierte und weil seine Schüler, allen voran Puységur, explizit auf ihn rekurrierten. Als Erklärungsmodell für hellsehende Somnambule war der innere Sinn weiterhin up to date. Die Mesmer-Bergasse'schen Sinneserweiterungen erwiesen sich in der Rezeption als ausgesprochen fruchtbar, indem sie aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang, einem mechanistisch-sensualistischen Weltbild, in naturphilosophische Kontexte überführt wurden. Ausstrahlungen in hegemoniale Debatten finden sich sowohl in dem bis weit ins 19. Jahrhundert währenden und teilweise erfolgreichen Versuch, die inneren Sinne des animalischen Magnetismus an die wissenschaftliche Medizin anzubinden[78], als auch in der Rezeption in der romantischen Lite-

---

77 Vgl. Schott: Lebensgeist, sowie Zum Begriff. Auch Mesmer selbst rezipierte noch diese Fortführung seiner Überlegungen und bezog sich dabei wohl auf Reils System. Als Nachweis in Mesmers Alterswerk lässt sich beispielsweise Mesmer: Mesmerismus, 134, anführen. Möglicherweise brachte Kluge Mesmer mit Reils Theorie des Gangliensystems in Kontakt; Kluge bezieht sich im Versuch auf Reil und ließ diese Schrift Mesmer zukommen, vgl. Artelt: Mesmerismus, 418.

78 Für Deutschland ist hier die Etablierung von Lehrstühlen für animalischen Magnetismus anzuführen: 1817 erhielt einer der führenden Vertreter des animalischen Magnetismus in Deutschland und Übersetzer und Herausgeber des Mesmer'schen Spätwerks, Karl Christian Wolfart, eine Professur in Berlin und im Jahr darauf holte ein weiterer wichtiger Apologet des romantischen Mesmerismus, David Ferdinand Koreff, 1783–1851, gleich drei magnetistische Ärzte an die soeben gegründete Bonner Universität (vgl. Artelt: Mesmerismus). In Frankreich bildet die Affaire Pigeaire im Jahr 1838 den Abschluss des Bemühens um wissenschaftliche Anerkennung des somnambulen Hellsehens durch offizielle Instanzen, in diesem Fall die Académie de Médecine (vgl. Méheust: Pigeaire, sowie Somnambulisme, 412–469).

ratur[79]. Die These einer Transformation der Anthropologie um 1800 weg von externalistischen und hin zu internalistischen Modellen lässt sich auch dann vertreten, wenn man nicht von einer „Entdeckung des Unbewussten" in diesen Jahren sprechen möchte. Die Sinneserweiterungen in mesmeristischen Kontexten dokumentieren exemplarisch die Entwicklung von Anthropologien über (aufklärerischen) Empirismus hin zu (romantischer) Naturphilosophie, über Internalisierung, Individualisierung und Biologisierung.

7 Bibliographie

Artelt, Walter: Der Mesmerismus in Berlin (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse/Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, 6/1965), Wiesbaden 1966.
Benz, Ernst: Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaften im 17. und 18. Jahrhundert, Mainz/Wiesbaden 1971.
Bailly, Jean-Sylvain et al.: Rapport des commissaires chargés par le roi, de l'examen du magnétisme animal, Paris 1784.
Bauer, Gerhard: Eberhard Gmelin (1751–1809), sein Leben und sein Werk. Ein Beitrag zum Quellenstudium des thierischen Magnetismus im deutschsprachigen Raum, Freiburg 1989.
Bergasse, Louis: Un défenseur des principes traditionnels sous la Révolution. Nicolas Bergasse, avocat au Parlement de Paris, député du Tiers État de la Sénéchaussée de Lyon aux États-généraux, (1750–1832), Paris 1910.
Bergasse, Nicolas/Mesmer, Franz Anton: Théorie du monde et des êtres organisés suivant les principes de M…, Paris 1784.
Bittel, Karl: Das Leben F. A. Mesmers, in: Mesmer und sein Problem. Magnetismus, Suggestion, Hypnose, hg. v. Karl Bittel/Rudolf Tischner, Stuttgart 1941, 13–218.
Crabtree, Adam: From Mesmer to Freud. Magnetic sleep and the roots of psychological healing, New Haven/London 1993.
—: The Transition to Secular Psychotherapy. Hypnosis and the Alternate-Consciousness Paradigm, in: History of Psychiatry and Medical Psychology, hg. v. Edwin R. Wallace/John Gach, New York 2008, 555–586.
Darnton, Robert: Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich, München/Wien [¹1983] 2008.
Ego, Anneliese: „Animalischer Magnetismus" oder „Aufklärung". Eine mentalitätsgeschichtliche Studie zum Konflikt um ein Heilkonzept im 18. Jahrhundert (Epistemata. Reihe Literaturwissenschaft, Bd. 68), Würzburg 1991.
Gauld, Alan: A history of hypnotism, Cambridge New York 1995.
Gmelin, Eberhard: Materialien für die Anthropologie, Bd. 1, Tübingen 1791.

79 Zum literarischen Mesmerismus s. den Beitrag von Sabine Haupt in diesem Band.

Hannemann, Tilman: Die Bremer Magnetiseure. Ein Traum der Aufklärung, Bremen 2007.
Histoire généalogique de la maison de Tardy de Montravel, Lyon 1905.
Kerner, Justinus: Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hineinragen einer Geisterwelt in die unsere, Stuttgart/Tübingen 1829.
—: Franz Anton Mesmer aus Schwaben, Entdecker des thierischen Magnetismus. Erinnerungen an denselben, nebst Nachrichten von d. letzten Jahren seines Lebens zu Meersburg am Bodensee, Frankfurt a. M. 1856.
Kiesewetter, Karl: Franz Anton Mesmer's Leben und Lehre. Nebst einer Vorgeschichte des Mesmerismus, Hypnotismus und Somnambulismus, Leipzig 1893.
Kilcher, Andreas (Hg.): Constructing tradition. Means and myths of transmission in Western esotericism (Aries book series, vol. 11), Leiden/Boston 2010.
Kluge, Carl Alexander Ferdinand: Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel, Berlin 1811.
Leibniz, Gottfried Wilhelm: Nouveaux essais sur l'entendement humain, Paris [[1]1765] 1921.
Méheust, Bertrand: L'affaire Pigeaire. Moment décisif de la bataille du somnambulisme au XIXe siècle, in: Ethnologie française, 23/3, 1993, 336–350.
—: Somnambulisme et médiumnité (1784–1930), Bd. 1 (Les empêcheurs de penser en rond), Paris 1999.
Mesmer, Franz Anton: Schreiben über die Magnetkur, o.O. 1776.
—: Mémoire sur la découverte du magnétisme animal, Genève 1779.
—: Précis historique des faits relatifs au magnétisme-animal jusques en avril 1781, Londres 1781.
—: Mémoire de F. A. Mesmer, Docteur en Médecine, sur ses découvertes, Paris 1799.
—: D. Meßmers Beschwerden und Vorstellung an das Parlament zu Paris wider den Bericht der K. Kommissäre vom thierischen Magnetismus: Samt einem Schreiben an Herrn Grafen C., Wien 1785.
Mesmer, Friedrich (!) Anton: Mesmerismus oder System der Wechselwirkungen. Theorie und Anwendung des thierischen Magnetismus als die allgemeine Heilkunde zur Erhaltung des Menschen, Berlin 1814.
Midelfort, H. C. Erik: Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the demons of eighteenth-century Germany (The Terry lecture series), New Haven 2005.
Pattie, Frank A.: Mesmer's Medical Dissertation and Its Debt to Mead's De Imperio Solis ac Lunae, in: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences XI, 3/1956, 275–287.
—: Mesmer and Animal Magnetism. A Chapter in the History of Medicine, Hamilton 1994.
Peter, Burkhard: Gassner's Exorcism—not Mesmer's Magnetism—is the Real Predecessor of Modern Hypnosis, in: International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis, 53:1/2005, 1–12.
Peter, Jean-Pierre: De Mesmer à Puységur. Magnétisme animal et transe somnambulique, à l'origine des thérapies psychiques, in: Revue d'histoire du XIXe siècle, 38/2009, 19–40.
Podmore, Frank: Mesmerism and Christian Science. A Short History of Mental Healing, Philadelphia 1909.
Puységur, Amand Marc Jacques de Chastenet: Mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal, Paris [[1]1784] 2008.
—: Suite des mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal, London 1786.
—: Du magnétisme animal considéré dans ses rapports avec diverses branches de la physique générale, Paris 1807.

Reil, Johann Christian: Über die Eigenschaften des Ganglien-Systems und sein Verhältniß zum Cerebral-System, in: Archiv für die Physiologie, hg. v. Johann Hermann Heinrich Ferdinand Autenrieth/Johann Christian Reil, Bd. 7, Halle 1807, 189–254.
Reuß, Christian Friedrich von: Sammlung der neuesten gedruckten und geschriebenen Nachrichten von Magnet-Curen, vorzueglich der Mesmerischen, Leipzig 1778.
Riskin, Jessica: The Mesmerism Investigation and the Crisis of Sensationist Science, in: The Sixth Sense Reader, hg. v. David Howes, Oxford/New York 2009, 119–149.
Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt a. M. 1998.
Schott, Heinz: Über den „thierischen Magnetismus" und sein Legitimationsproblem. Zum 250. Geburtstag von F. A. Mesmer (1734–1815), in: Medizinhistorisches Journal 21, 1–2/1986, 104–112.
—: Zum Begriff des Seelenorgans bei Johann Christian Reil (1759–1813), in: Gehirn – Nerven – Seele. Anatomie und Physiologie im Umfeld S. Th. Soemmerrings, hg. v. Gunter Mann und Franz Dumont (Soemmerring-Forschungen, Bd. 3), Stuttgart/New York 1988, 183–210.
—: Geschichte der Medizin. ‚Lebensgeist' – Alchimist in unserem Bauch, in: Deutsches Ärzteblatt 98-7/2001, A383–A385.
Schüttpelz, Erhard/Voss, Ehler: In jeder Beziehung ebenso wirksam. Die mediumistische Kontroverse im 19. Jahrhundert, in: Theorien der Passivität, München 2013, 96–109.
Süssenberger, Claus: Franz Anton Mesmer. Eine Arztkarriere, in: Abenteurer, Glücksritter und Maitressen. Virtuosen der Lebenskunst an europäischen Höfen, Frankfurt a. M. 1996, 253–308.
Thouret, Michel-Augustin: Recherches et doutes sur le magnétisme animal, Paris 1784.
Tischner, Rudolf: Franz Anton Mesmer. Leben, Werk und Wirkungen (Münchener Beiträge zur Geschichte und Literatur der Naturwissenschaften und Medizin, H. 9/10), München 1928.
—: Mesmer und sein Problem, in: Mesmer und sein Problem. Magnetismus, Suggestion, Hypnose, hg. v. Karl Bittel/Rudolf Tischner, Stuttgart 1941, 219–383.
Vinchon, Jean: Mesmer et son secret, Paris: 1936.
Wegener, Mai: „Unbewusst/das Unbewusste", in: Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden, Bd. 6, hg. v. Karlheinz Barck, Stuttgart 2005, 202–240.
Wohleb, Joseph Ludolph: Franz Anton Mesmer. Biographischer Sachstandsbericht, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Neue Folge Bd. 53 (92. Band der Gesamtreihe), 1/1939, 33–130.
Wolters, Gereon: Mesmer und sein Problem. Wissenschaftliche Rationalität, in: Franz Anton Mesmer und der Mesmerismus. Wissenschaft, Scharlatanerie, Poesie, hg. v. Gereon Wolters, Konstanz 1988, 121–137.
Zweig, Stefan: Die Heilung durch den Geist. Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud (Gesammelte Werke in Einzelbänden/Stefan Zweig), Frankfurt a. M. [1 1931] 1982.

Tilman Hannemann

Konzepte und Praxis des Somnambulismus zwischen 1784 und 1812

Bausteine zu einer Religionsgeschichte des frühen Mesmerismus

1 Einleitung

Im Laufe des Jahres 1784 erscheinen im Umfeld einiger französischer Schüler Franz Anton Mesmers die ersten Hinweise auf einen veränderten Bewusstseinszustand von Patienten, die sich einer Behandlung im Kontext des von Mesmer propagierten tierischen Magnetismus unterziehen. Die Akteure experimentieren mit ihren Entdeckungen und suchen nach angemessenen Begriffen und Definitionen. An der Lyoner Société de la Concorde – ein Ableger der mesmeristischen Schule, aber wie betont wird, „nach lichtvolleren und gesicherteren Prinzipien als jene des Doktor Mesmer […] gebildet" – spricht Jean-Baptiste Willermoz nach der durch einen Magnetiseur körperlich erspürten Diagnose an einem kranken Pferd von einer besonderen Sinnesfähigkeit (vertu indicative) zur Erkennung innerer Krankheiten.[1] Mit dem Ausdruck „crise magnétique" greift der Marquis Amand Marie Jacques de Chastenet de Puységur in Buzancy (Aisne) auf die Terminologie zurück, die während der vorangegangenen Jahre bei Mesmers Kuren in Paris entwickelt wurde, um sich dann aber davon abzugrenzen: „je n'entends pas par *crise* un état *convusif* [sic] ni désordonné: j'entends au contraire un état de *sommeil physique*".[2] Ausgehend von der Metapher des Schlafs prägt Puységur vermutlich Anfang Mai 1784 die Bezeichnung „somnambulisme".[3] Entscheidendes Bestimmungsmerkmal ist die Divination oder Hellsichtigkeit, die von den Patienten in diesem Zustand zur Schau gestellt wird und die Puységurs Patient Henri Joseph Claude Joly mit den Worten beschreibt:

---

1 Jean-Baptiste Willermoz an Karl von Hessen, 9. November 1784; in Rijnberk: L'occultisme, 34. Kurzzitate im laufenden Satz sind i. d. R. von mir übersetzt; längere Passagen verbleiben in der Originalsprache.

2 Puységur: Mémoires, 42.

3 U. v. a. ebd., 22, 45, 50.

„C'est plus que prévoir, [...] il faudroit appeler cela pressavoir, ou plutôt pressentir: oui, c'est que je sens d'*avance*".[4]

Der medizinische Begriff „Somnambulismus" wird sich im Verlauf der kommenden Jahrzehnte, noch weit über die englische Ausgabe von Arnold Wienholts Seven Lectures on Somnambulism (1845, zuerst dt. 1805) und der von ihm etablierten systematischen Unterscheidung zwischen natürlichem und künstlichem Somnambulismus hinaus, international in der Literatur durchsetzen. Ende des 18. Jahrhunderts betraten die Magnetiseure – die wie im Falle von Willermoz und Puységur durchaus unterschiedliche Vorannahmen über den Ursprung der Fluidalkräfte des tierischen Magnetismus hegten – mit ihren Beobachtungen konzeptuelles Neuland. Da sie, in der methodischen Tradition des Empirismus stehend, ausgehend von den sichtbaren Wirkungen ihrer Behandlungen Theorien über die Natur dieser Kräfte entwickelten sowie ihre Vorannahmen verifizieren und korrigieren konnten, nahm der Somnambulismus – eben eine solche Wirkung – schnell einen zentralen Stellenwert in den Auseinandersetzungen um den tierischen Magnetismus ein.

In der rezenten Forschungsliteratur wird auf den Somnambulimus vor allem im Zusammenhang mit mesmeristischen bzw. spiritistischen Strömungen des 19. Jahrhunderts eingegangen. „Mesmerismus" ist bislang eher eine offene Kategorie, die in Hinblick auf ihre religiösen Anteile unterschiedlich bestimmt wird. Méheust etwa unterscheidet für das 18. Jahrhundert drei Gruppen: die strikt naturwissenschaftlich orientierten Mesmeristen, die Psychofluidalisten, die eine geistige Substanz voraussetzen, sich aber metaphysischer Referenzen enthalten, und die um den Kontakt mit jenseitigen Welten bemühten Spiritisten, auf die er jedoch nur beiläufig eingeht. Puységur erhält von ihm als erster Vertreter der Psychofluidalisten – und somit Vorgänger der Psychologie des 20. Jahrhunderts – eine zentrale Position zugewiesen.[5] Monroe sieht lediglich zwei Lager mit „therapeutischen" und „spiritistischen" Mesmeristen in Frankreich um 1850, deren Ursprünge „weit in der Vergangenheit des Mesmerismus" zu suchen seien – seine daran anschließende Würdigung der Entdeckung des Somnambulismus durch Puységur versieht sich allerdings um ganze zwei Jahre.[6] Für Sawicki bildet „jene ambivalente Konstellation [...], die typisch für den zwischen religiösen und naturwissenschaftlichen Paradigmen oszillierenden Spiritismus [...] war", eine Diskursformation, die sich zwar Ende des

4 Ebd., 60.

5 Méheust: Somnambulisme, Bd. 1, 134–138; zum letzten Punkt auch die Literatur in Monroe: Laboratories, 68, Anm. 6.

6 Ebd., 66–68.

18. Jahrhunderts in der „ideengeschichtlichen Gemengelage" um Puységur, den Martinismus und Emanuel Swedenborg konstituierte, doch erst im 19. Jahrhundert „fest etabliert hatte".[7] Während für Méheust der frühe Spiritismus ein Nebengleis einer Entwicklung darstellt, aus deren Hauptströmung schließlich das Subjekt der Moderne hervortrete, begeben sich für Sawicki mit der Entdeckung des Somnambulismus Teile der Theosophie und der Naturwissenschaft gemeinsam auf die „Nachtseite" der Moderne.

Im Folgenden soll eine Präzisierung der historischen Dimension erfolgen, für die auch eine Bewertung der spiritistischen Anteile in der frühen somnambulistischen Praxis vorgenommen werden muss. Auf einige problematische Aspekte der von Sawicki nur angedeuteten Genealogie sei schon an dieser Stelle hingewiesen: Dass der spiritistische Somnambulismus der Lyoner Martinisten[8] schon 1787 mit den populären Visionen Swedenborgs gleichgesetzt wurde, gehört zu den konfessionellen Auseinandersetzungen der Akteure[9] – ein Kontext, den eine Herausarbeitung religionsgeschichtlicher Entwicklungen berücksichtigen sollte. Der ‚Geisterseher' Swedenborg hat sicher dazu beigetragen, Referenzräume auch für spiritistisch-somnambule Narrative zu eröffnen;[10] doch so wie auch in anderen Kontexten eine Transformation der Ideen über Geistwesen erfolgt,[11] so gestalten auch unabhängig von oder parallel zu Swedenborg entwickelte Modelle den spiritistischen Somnambulismus. Verglichen mit den individuellen Visionen Swedenborgs verändert außerdem der spezifische Kommunikationsrahmen des Somnambulismus – beteiligt sind Magnetiseur, Medium,

---

7 Sawicki: Leben mit den Toten, 77.

8 Der mehrdeutige Begriff „Martinismus" wird hier im engen Sinne für die Anhänger der Lehre von der Reintegration des Martines de Pasqually im 18. und frühen 19. Jahrhundert benutzt. 1808 hat Villers (Essai, 291, Anm.) mit guten Gründen darauf hingewiesen, dass von einer zeitgenössischen Schule, die sich auf Louis-Claude de Saint-Martin beriefe, trotz einiger so lautender Gerüchte keine Rede sein könne. Die Quellenlage zu entsprechenden Initiationen ist dürftig zu nennen. Für eine ausführliche Diskussion dieser Frage vgl. Rijnberk: Un thaumaturge, Bd. 1, 111–118.

9 Vgl. Joly: Jean-Baptiste Willermoz, 81; ein im Juli 1787 von einer Öffentlichkeitskampagne begleiteter Versuch Stockholmer Swedenborgianer aus der Exegetiska och Philantropiska Sälskapet, mit der Straßburger Société Harmonique des Amis Réunis ins Gespräch zu kommen, führte lediglich zu deutschsprachigen ‚Enthüllungs'-Publikationen, vgl. Wieland: Sendschreiben; Rosenmüller: Briefe.

10 Vgl. hierzu Zander: Höhere Erkenntnis, 26–27.

11 Vgl. etwa in diesem Sinne die elsässischen Sammlungen von Keller: Die jenseitige Welt. Die Einführung des Herausgebers bezieht sich mehrfach auf Swedenborg, aber in dem Quellenmaterial aus der Jahrhundertwende geht es weniger um Kontakte mit dem Jenseits als um Eingriffe von Geistwesen im Diesseits.

ggf. Publikum – die Modi der Interaktion mit dem Jenseits.[12] Eine Affinität und zugleich ein Spannungsverhältnis zwischen Naturwissenschaft und Religion etabliert sich rund um die somnambule Praxis schon wenige Monate nach ihrer Einführung. All diese frühen Entwicklungen und ihre personellen, konzeptuellen und methodischen Kontinuitäten zwischen 1784 und 1812 sind nur in verstreuten, teils schwer zugänglichen Einzelstudien wahrgenommen worden.

Dieser Beitrag beabsichtigt, einige Bausteine für die religionsgeschichtliche Chronologie einer spezifischen körperlichen Praxis zu setzen. Zunächst werden zwei grundlegende Ansätze der Konzeption und praktischen Umsetzung der Fluidalkräfte mit somnambulen Patienten und Medien in Frankreich skizziert, um dann den Export und interkonfessionellen Transfer der Praxis durch die Schweiz bis nach Norddeutschland zu verfolgen. Die Darstellung beansprucht keine Vollständigkeit, versucht aber im Rahmen der gewählten Fallbeispiele personelle und konzeptuelle Kontinuitäten sichtbar zu machen. Es wird davon ausgegangen, dass der jeweilige Kontext der magnetistischen Kuren, die Methoden und Finalitäten somnambuler Praxis und die Hypothesen der Magnetiseure – in denen naturwissenschaftliche, esoterische und Vorläufer spiritistischer Diskursfelder oft parallel angesiedelt sind – sich eng aufeinander beziehen.

2 Puységur: Entdeckung und Popularisierung des Somnambulismus

Puységurs Entdeckung im Mai 1784 kann zutreffend als ein „herausragender Moment in der menschlichen Geistesgeschichte“[13] bezeichnet werden. In dem 180-Seelen-Dorf Buzancy bei Soissons, wo die Familie de Chastenet de Puységur in dritter Generation residiert, entsteht innerhalb weniger Wochen ein Heilungszentrum bzw. ein Wallfahrtsort. Die Behandlungen bestehen lediglich aus *passes* – wiederkehrenden „Strichen“, die der Magnetiseur über dem Körper des Patienten vornimmt – womit Puységur Mesmers Verfahren auf dessen grundlegende Verrichtungen reduziert. Die hieraus resultierende Therapie zeichnet sich durch die Hervorrufung eines Trancezustands aus, den Somnambulismus, sowie durch die in diesem Kontext erfolgende Selbstdiagnose, -medikation und -therapie der Patienten. Erfolgsnachrichten verbreiten sich rasch in der Umgebung Buzancys, so dass Puységur der Anzahl der Heilungssuchenden mit einer „länd-

12 Vgl. Bergé: L’au-delà, 27–28, 39–40.
13 Méheust: Somnambulisme, Bd. 1, 18.

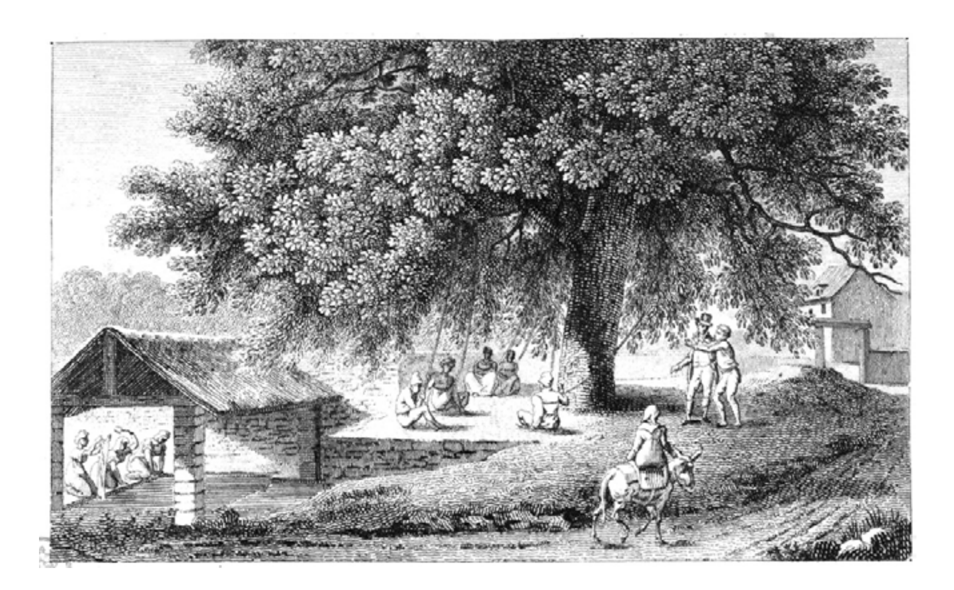


Abb. 1: Der Baum von Buzancy.

lichen Variante des berühmten Baquets“[14] zu begegnen sucht, indem er eine Ulme in das Verfahren einbezieht. Kranke Frauen werden persönlich von Geistlichen zum Schloss gebracht; „ich übe recht heilbringende Effekte auf die Kranken in der Umgebung aus; sie strömen um meinen Baum herum zusammen; heute Morgen waren es dort mehr als hundertunddreißig“,[15] schreibt Puységur an seinen Bruder knapp zwei Wochen nach den ersten Erfahrungen mit dem Somnambulismus. Es erscheinen auch Honoratioren, adlige Bekannte und Bürger, um sich von Puységurs Variante der mesmeristischen Therapie zu überzeugen. Die Bekehrung des schwerhörigen bürgerlichen Zweiflers Joly im Laufe einer zehntägigen Behandlung[16] liefert – samt einem notariell hinterlegten Heilungszertifikat seiner Herkunftsgemeinde Dormans[17] – ein erstes publikumswirksames Exempel für die Effektivität der auf dem Somnambulismus beruhenden Methode.

14 Ebd., 16.

15 Puységur: Mémoires, 23.

16 Vgl. ebd., 45–56.

17 Ebd., 57–58. Offenbar im Zusammenhang mit dem im August 1784 erfolgten abschlägigen Urteil der französischen Akademie der Wissenschaften über Mesmers Methode (vgl. Franklin: Report) suchte Puységur seine Heilerfolge anhand von insgesamt 18 Testimonien, verfasst von Patienten, Besuchern sowie kirchlichen und staatlichen Amtsträgern aus der Region Soissons, zu belegen; vgl. Puységur: Mémoires, 138.

Die „fortwährende Prozession“ der Besucher unter dem ‚Baum von Buzancy‘ repräsentiert für Puységur ein bezauberndes „Gemälde der Menschheit“.[18] Die Ulme, zuerst versuchsweise von Puységur magnetisiert,[19] nimmt schließlich eine zentrale Funktion in seinen Behandlungen ein; der Magnetiseur erkennt in ihr eine „zusätzliche Kraft“, die der „animalischen Elektrizität“ durch die „vegetale Bewegung“ im Frühling verliehen werde.[20] Auf einer Abbildung aus der dritten Auflage von Puységurs Mémoires (1820) sind Seile zu erkennen, die in der Baumkrone und am Körper der Patienten befestigt sind und offenbar für die Zirkulation des Fluidums und die „Wiederherstellung [seines] Gleichgewichts“[21] in den Körpern der Patienten eine ähnliche Funktion wie die aus den Baquets herausragenden Metallstäbe in den Pariser Kabinetten Mesmers erfüllen.[22] Ein „vollkommener Somnambulismus“, d. h. ein Trancezustand, in dem ein kompletter Wechsel der Persönlichkeit stattfindet, konnte bei den Patienten unmittelbar nach Anbringen des Seiles unter dem Baum eintreten.[23] Während der Baum als Kraftreservoir an Stelle von Mesmers Flaschen dient, unterstützend auch magnetisiertes Wasser bei der Behandlung verabreicht wird,[24] führt im September 1784 – Puységur befindet sich in Straßburg und wird durch einen seiner Bauern vertreten – ein somnambules Medium eine Flasche in den Prozess der magnetistischen Behandlung ein; nun aber zwecks Übermittlung der Einflüsse des Magnetiseurs auf das Medium.[25] Vermutlich diese Erfahrung bringt Puységur schließlich dazu, für die Berührung der Patienten durch den Magnetiseur Glasstäbe zu verwenden, da diese bessere Leiteigenschaften als die bislang gebräuchlichen Metallstäbe aufwiesen.[26] Parallel durchgeführte Experimente an Somnambulen mit Leidener Flaschen ließen zudem keinen direkten Zusammenhang zwischen Somnambulismus und Elektrizität erkennen.[27]

Das Fluidum öffnet für Puységur eine mögliche Verbindung zu Gott; es leitet die Gedanken und kann so Ehrerbietung und tiefe Bewunderung für das

18 Ebd., 24.
19 Vgl. ebd., 22.
20 Ebd., 16.
21 Ebd., 13.
22 Vgl. ebd., 12–13. Laut Monroe: Laboratories of Faith, 67, seien die Patienten Mesmers durch Seile mit den Metallstäben verbunden gewesen; im Bericht der Französischen Akademie der Wissenschaften heißt es: „a cord passed round their bodies connects them one with the other“ (Franklin: Report, 23).
23 Puységur: Mémoires, 22.
24 Ebd., 49, Anm.; 63–64.
25 Ebd., 32.
26 Ebd., 63; Wienholt (s. u.) kam zu entgegengesetzten Ergebnissen.
27 Ebd., 62.

Göttliche über die Grenzen des Raumes hinweg transportieren.[28] Die unsichtbare Kraft des Fluidums ließe sich mit Bezug auf rezente naturwissenschaftliche Studien, etwa der Phlogistontheorie, beschreiben.[29] Tatsächlich etablierten die Bewegungen des Fluidums die Naturordnung; „ohne dies würden sich die Naturreiche und die Rassen untereinander vermengen und nicht mehr als ein Chaos darbieten, von dem wir uns keine Vorstellung machen können".[30] Die Ordnung der Dinge vollzieht sich, indem einander entsprechende Körper von dieser Kraft zusammengeführt werden:

> C'est par ce principe que se *marient* les arbres entre eux, que les pierres *s'aglumélent* [s'agglomèrent, TH], que les métaux se *combinent*, que les animaux s'*accouplent*, & c'est par ce même principe que les hommes ont, de plus que les autres êtres, la faculté de se *magnétiser*.[31]

Das Potenzial der Menschen zur Vereinigung über die Kraft des Fluidums wird von einer festgelegten Gruppe, einer „Klasse von Menschen, die zuvorderst dazu bestimmt wurde, der leidenden Menschheit zu helfen", realisiert.[32] Puységurs Magnetismus ist ein Garant fragiler vorrevolutionärer Sozialbeziehungen im Rahmen der fluidalen Naturordnung, die ihn seine angestammten Vorrechte in einen neuen Referenzrahmen überführen lässt. So gibt er sich gemäß seiner Bestimmung als wohltätiger Gutsherr – in einem Fall springt er als Rechtsgarant ein, nachdem eine Nervenkrankheit von dem somnambulen Patienten auf einen Erbstreit mit seiner Schwester zurückgeführt wird[33] – und ergreift die traditionelle Rolle des Schutzheiligen für die Wallfahrt zu seinem magnetisierten Baum.[34] Im Gegenzug erhalten die Patienten im somnambulen Zustand das Zugeständnis, den Magnetiseur anzuleiten und so temporär die bestehenden Ordnungen umzukehren:

> mon homme, ou, pour mieux dire, *mon intelligence*, [...] m'apprend la conduite que je dois tenir: suivant lui, il n'est pas nécessaire que je touche tout le monde, *un regard*, *un geste*, *une* volonté, c'en est assez, & c'est un paysan; le plus borné du pays, qui m'apprend cela. *Quand il est en crise*, je ne connois rien de plus *profond*, de plus *prudent*, & de plus *clairvoyant* [...].[35]

---

28 Ebd., 10.
29 Ebd., 17–18; vgl. Moiso: Theorien des Magnetismus, 212.
30 Puységur: Mémoires, 40.
31 Ebd., 40–41.
32 Ebd., 58–59.
33 Ebd., 26–27.
34 Vgl. in diesem Sinn Pierssens: Le merveilleux psychique, 353.
35 Puységur: Mémoires, 24; vgl. auch Bergé: L'au-delà, 38.

Schon bei Puységur lässt sich die religiöse Dimension somnambulistischer Praxis nicht auf die Frage naturwissenschaftliche Therapie vs. spiritistische Versuche eingrenzen. Auch die Einordnung der naturreligiösen Elemente als „rousseauistische Konzeptionen“[36] greift zu kurz. Vor allem konfessionelle Deutungen fließen in die Debatten sämtlicher Akteure ein, da der Somnambulismus von gläubigen Katholiken und Protestanten jeglicher Couleur betrieben wird. So stellt die Sakralisierung der Naturkräfte für Puységur keinen Widerspruch zur katholischen Lehre dar. In einer späteren Auseinandersetzung mit seinem bevorzugten Schüler Charles de Villers – mit dem er zwischen 1785 und 1792 in Straßburg[37] und in La Fère beim Militär magnetisierte[38] und der sich um die Jahrhundertwende im Lübecker Exil als Kant-Übersetzer profilierte – stellt Puységur klar: (Kantsche) Gelehrsamkeit, die nicht auf einem vorher festgelegten Glauben oder beobachtbaren Phänomenen gründet, kann nur zur Manifestation persönlicher Einbildungskraft werden;[39] indem Villers Kants Apostel wurde, sei er der infernalischen Sekte der Illuminaten zum Opfer gefallen;[40] die Reformation, die Villers unter deutschem Einfluss preist, habe sich durch den gedankenlosen Glaubenseifer ihrer Gründer von der katholischen Kirche, der einzigen anerkannten Richterin und Bewahrerin der Dogmen, getrennt.[41] Der Magnetiseur Villers behandelt 1794 im westfälischen Driburg eine gelähmte Jüdin und heilt sie innerhalb eines Jahres, ohne dass die Erzählung mit einem Bekehrungsmotiv verbunden gewesen wäre[42] – die konfessionellen Grenzen, die für Puységur gelten, hat die Praxis des Somnambulismus zu dieser Zeit bereits auf breiter Linie überschritten. Wenn Villers 1808 in seinem Essai zur Religionsgeschichte der Reformation auf Louis Claude de Saint-Martin sowie – indirekt – auf Martines de Pasqually eingeht und in diesem Zusammenhang von „einigen Köpfen“ spricht, die aus ihrer „Mythologie übernatürlicher Wesen“ die „exzentrischste und oft seltsamste Doktrin“ ziehen,[43] dann erweist er sich nicht nur als

36 Méheust: Somnambulisme, Bd. 1, 16.
37 Villers wird Januar 1784 in einem Brief von Massenet an Bernard de Turckheim genannt, gemeinsam mit mehreren Mitgliedern aus dem innersten Logenkreis Straßburgs (vgl. Faivre: Une collection, 171; Rijnberk: Un thaumaturge, Bd. 1, 105).
38 Die zentrale Rolle militärischer Netzwerke bei der überregionalen Verbreitung des Mesmerismus in Frankreich wurde erkannt (vgl. etwa Quoy-Bodin: Le militaire en maçonnerie, 559), ist aber m. W. nicht systematisch untersucht worden.
39 Puységur: Notice, 249.
40 Ebd., 250.
41 Ebd., 256.
42 Vgl. Brandis: Ueber psychische Heilmittel, 20–22.
43 Villers: Essai, 291.

ein politischer, sondern auch als ein religiöser Grenzgänger, der seine Wahl als eine Befreiung von Autoritäten versteht.[44]

3 Willermoz: Somnambulismus als Fenster der Auserwählten zum Jenseits

Während Puységur Anfang 1785 seinen Pariser Wohnsitz in einen öffentlichen Ort verwandelt sieht, an dem das Medium Madeleine, ein „tierischer Magnet", bestaunt wird,[45] finden in Lyon andere Experimente unter Ausschluss der Öffentlichkeit statt. Louis Claude de Saint-Martin, der Verbindungsmann zwischen Buzancy und Lyon, wird von Puységur nur in einer der notariellen Beglaubigungen vom 18. November 1784 erwähnt;[46] aus der Korrespondenz mit Willermoz ist ersichtlich, dass Saint-Martin sich Ende 1784 ungefähr acht Wochen in Buzancy aufhielt; von Puységurs Methode hatte er schon im Mai Kenntnis.[47] Im September 1784 gelangt die Technik zur Erzeugung des somnambulen Zustands nach Lyon, wo sie die bis dahin praktizierte verwandte Methode zur Erspürung innerer Krankheiten durch den Magnetiseur, die o. a. „vertu indicative", ablöst.[48]

Generell lässt sich zu der in Lyon angewandten Methode festhalten, dass sie „ohne Baquets, ohne Berührungen und ohne Musik" auskommt.[49] Es gilt das Prinzip, „durch die Kraft und die Ausrichtung des Willens [zu] arbeiten, ohne jedes sichtbare Werkzeug".[50] Damit setzt sich der von Puységur begonnene Trend zur Reduzierung äußerer Hilfsmittel fort. Im Unterschied zu Buzancy ergibt sich aber in Lyon eine Modifikation bei der Ausrichtung des somnambulen Potenzials. In der Praxis wird dies etwa an der Februar 1785 durch den Dekan Jean Antoine de Castellas eingeführten Regel deutlich, jede magnetistische

---

44 Vgl. Crowley: Charles de Villers, 84.

45 Vgl. Puységur: Suite, 12–17.

46 Puységur: Mémoires, 84.

47 Saint-Martin: Deux traités; vgl. auch Faivre: Recherches, 310–311.

48 Vgl. Bergé: L'au-delà, 38. Rijnberk (Un thaumaturge, Bd. 1, 33) nahm an, offenbar ohne Puységurs Mémoires tatsächlich konsultiert zu haben, dass der Somnambulismus zuerst in Lyon entdeckt worden wäre; später (Rijnberk: Un thaumaturge, Bd. 2, 53) gestand er den Unterschied zwischen den beiden Verfahren ein.

49 Joly: Jean-Baptiste Willermoz, 20; zu den verschiedenen Strömungen des Mesmerismus in Lyon 1784/85, unter denen die von den Martinisten angewandte Methode nur eine war, vgl. Bergé: L'au-delà, 33–38.

50 André Faure an Willermoz, 10. Dezember 1784, in: Joly: Jean-Baptiste Willermoz, 21.

Sitzung mit einem ausgedehnten Gebet einzuleiten.[51] Wurde der veränderte Bewusstseinszustand von Puységur vor allem als Mittel zur medizinischen Diagnose eingesetzt – nicht der Magnetiseur erspürt eine „vertu indicative", sondern die Somnambulen erkennen in ihrer alternativen Persönlichkeit die Ursachen ihrer eigenen Krankheit sowie diejenigen anderer Patienten, die ihnen vorgeführt werden; ferner treffen sie Voraussagen zum Krankheitsverlauf – so eröffnen die Lyoner Experimente im Winter 1784/85 die Möglichkeit der Kontaktaufnahme mit jenseitigen Geistwesen. Damit erhält der Somnambulismus eine spiritistische Dimension.

Im Gegensatz zu den veterinärmedizinischen Vorführungen vom Sommer 1784, die öffentlich veranstaltet und publiziert wurden, sind die Sitzungen mit den somnambulen Medien in der Lyoner Concorde nur einem engen, auserwählten Kreis von Martinisten zugänglich. Willermoz selbst magnetisiert für einige Wochen im November 1784 Jeanne (Gilberte) Rochette, eine einfache Frau aus dem Dorf Chidrac, die durch eine Kette schwer zu rekonstruierender Umstände – darunter ein „Unfall" mit Schwangerschaftsfolge[52] – nach Lyon kam und zum favorisierten Medium der Martinisten avancierte. Die Entwicklung ihrer Sinne für die Geisterwelt geschieht nicht ohne Hindernisse; die Vorspiegelung „falscher Bilder" seitens übelmeinender Geister – eine der persönlichen Einbildungskraft nicht unähnliche Gefährdung der Authentizität eines vollkommenen Somnambulismus – kann Rochette erst nach einer dreifach empfangenen göttlichen Gnade im April 1785 für beendet erklären.[53] Zu dieser Zeit hat Castellas den Platz des ersten Magnetiseurs übernommen. Sein Verfahren wird in dem vom Willermoz verfassten Journal wie folgt beschrieben:

> il la magnétisait journellement vers le soir, pendant une heure environ, jusqu'à ce qu'elle tombât en sommeil très tranquille et régulier; alors il lui mettait un petit crucifix à la main et ils commençaient tous deux ensemble des prières à haute voix qu'ils appliquaient à leurs propres besoins et à ceux de diverses personnes vivantes et défuntes qui les intéressaient. Ces prières duraient d'une demi-heure à une heure. Lorsqu'elles étaient finies, commençait la vision des êtres bienheureux […]; ils restaient présents pendant une ou deux heures, et par la suite quelquefois pendant trois heures; lorsqu'ils se retiraient, elle en avertissait et demandait M. le Doyen qu'il lui ouvrît les yeux qu'elle ne pouvait ouvrir

---

51 Dermenghem: Les sommeils, 80. Im Oktober 1785 erwiderte der bei Puységur in Straßburg angelernte Magnetiseur Schultheß auf die Frage, ob „bei dieser Kur das Gebet nöthig sey? […] mit Lachen: parbleu non." ([Anonymus]: Magnetische Desorganisation, 79–80).

52 Dermenghem: Les sommeils, 78.

53 Ebd., 83; vgl. auch 121.

> que par lui; ce qu'il lui faisait en lui passant avec intention trois ou quatre fois les pouces le long des paupières.[54]

Rochettes somnambule Persönlichkeit verlässt während dieser Sitzungen den Körper, wandert und sucht in der Geisterwelt Ahnen und Verwandte, Heilige und Schutzengel auf, die mit ihr oder den Magnetiseuren in Beziehung stehen. Auch der Evangelist Johannes erscheint ihr.[55] Castellas' Bruder, der an der Pariser Versammlung des Klerus teilnimmt,[56] werden aus dem Jenseits kirchenpolitische Ratschläge zugespielt.[57] Bei Differenzen mit Marie-Louise de Monspey – Schwester eines Magnetiseurs und unter dem Alias *l'agent inconnu* ein bedeutendes Medium, das sich der Technik des inspirierten Schreibens bedient[58] – rekurriert Willermoz auf die Somnambule als Kontrollinstanz; eine Position, die von Rochette in kluger Weise ausgenutzt wird.[59]

Es kann davon ausgegangen werden, dass der Somnambulismus um die Jahreswende 1784/85 in Grenoble Einzug hielt.[60] Hier ist im Februar 1786 von konfessionell bedingten Spannungen die Rede, als ein katholisches Medium im somnambulen Zustand einen anwesenden Reformierten bloßstellt, bis „der Häretiker, tief bewegt, in Tränen aufgelöst und sich auf die Brust schlagend, den Saal verließ".[61] Die Episode ist in zweifacher Hinsicht bedeutend. Zum einen gelangt der Bericht in die Hände des Magnetiseurs Jean-François Damien de Tardy de Montravel[62] – der gemeinsam mit Puységur in der Straßburger Société Harmonique des Amis Réunis seine ersten Schritte machte –, wird daraufhin in der protestantisch dominierten Straßburger Loge bekannt und dort, u. a. vom lutherischen Theologen und Martinisten Johann Lorenz/Jean-Laurent Blessig und dem Grand Profès der Straßburger Loge Bernard de Turkheim, als ein weiterer Beleg für die Vermessenheit spiritistischer Experimente angesehen, die

---

54 Ebd., 82–83. In Bremen führt eine Somnambule die Geste des Streichens über die Augen zum Erwachen selbst aus (Treviranus: Neue Untersuchungen, 22).

55 Dermenghem: Les sommeils, 80–81.

56 Zu den großen Themen, die im Rahmen des Assemblée Générale du Clergé de France kontrovers debattiert wurden – u. a. etwa die Position gegenüber Protestanten und radikalen Aufklärern – vgl. Cuillieron: Les assemblées.

57 Dermenghem: Les sommeils, 83.

58 „Une puissance invisible, qui ne se manifeste à lui que par diverses batteries réglées, qu'il reçoit sur diverses parties de son corps, mène la main" (Willermoz an Bernard de Turkheim, 10. Dezember 1785, in: Joly: Jean-Baptiste Willermoz, 23).

59 Vgl. ebd., 74–78.

60 Vgl. ebd., 21.

61 Le Forestier: La Franc-Maçonnerie, 811.

62 Zur Person des i. d. R. nur mit Nachnamen angegebenen Magnetiseurs vgl. Montravel: Histoire, 45.

nach den aus Lyon zu vernehmenden Plänen anscheinend auf die Einigung der Christenheit unter der Leitung Roms zielten:

> sous l'influence des somnambules dûment cathéchisées, les doctrines du cercle de Lyon devenaient de plus en plus difficiles à admettre pour un protestant sérieux; l'esprit de système, l'obligation de se soumettre à une autorité supérieure et infaillible, la confiance dans la valeur magique ou sacrée des mots, des signes et des cérémonies, tout cela portait la marque du papisme le plus pur.[63]

Auf dem Höhepunkt der Krise beklagt sich Bernard de Turkheim bei Karl von Hessen, dass „die Verbindung metaphysischer und religiöser Systeme mit dem Magnetismus einen großen Missbrauch nach sich ziehen“[64] würde, und folgert, der tierische Magnetismus sei eine menschliche Wissenschaft, nicht ein einigen wenigen Auserwählten vorbehaltenes göttliches Geheimnis.[65] Dieser Vorgang spiegelt nicht lediglich die Querelen zweier konkurrierender Logen, er trägt vielmehr zur Dogmenbildung bei der Erforschung des Somnambulismus bei, denn:

> il est évident que l'esprit antiwillermozien du Grand Profès strasbourgeois fit école parmi ses Frères et ses coreligionnaires. Ils le démontrèrent sans aucune ambiguïté, tout d'abord en attaquant, dans les publications de leurs cercles appartenant à la Société Harmonique des Amis réunis de Strasbourg, toutes les doctrines et les méthodes des magnétiseurs spiritualistes.[66]

Dabei beziehen sich die Straßburger Magnetiseure auch auf einen öffentlichen Diskurs, in dem ihre Gegner die spiritistischen Sitzungen instrumentalisieren, um die Wissenschaftlichkeit ihrer Praxis insgesamt zu hinterfragen. „Ich spürte, wie wichtig es war“, schreibt Tardy de Montravel, „eines Tages diese Wundergeschichten auf ihren wahren Gehalt zu reduzieren“, seien doch gerade der Somnambulismus und die Divination Zielscheibe des Spotts jener, die „sich bemühen, den Magnetismus zu diskreditieren“.[67]

Strukturell wiederholt sich hier die Konstellation der Debatte um Johann Joseph Gassner – ein in Süddeutschland wirkender therapeutischer Exorzist, von dem Christian Friedrich Daniel Schubart im Mai 1775 sarkastisch bemerkte, „daß er, laut Protocolls, etliche tausend Millionen Teufel aus unserer Gegend vertrie-

63 Joly: Un mystique lyonnais, 258.
64 Le Forestier: La Franc-Maçonnerie, 811.
65 Joly: Jean-Baptiste Willermoz, 82.
66 Ebd., 84.
67 Tardy de Montravel: Journal, xvi.

ben habe".[68] In der anschließenden Debatte um die Wirksamkeit des Exorzismus war es den Parteien verwehrt, sich auf vertraute theologische Argumente zu stützen: „When Lutherans, Reformed and Catholics took part in a common controversy, it was impossible to appeal to any accepted form of evidence".[69] Als Naturwissenschaftler auftretend, entschied Mesmer im gleichen Jahr die eigentlich theologische Kontroverse um Gassner, bis neun Jahre später sein Konzept als „Illusion" dem Verdikt der französischen Akademie von 1784 zum Opfer fällt.

Also muss der Somnambulismus von religiösen Konnotationen freigehalten werden; Tardy de Montravel geht es darum, in der Arena der Öffentlichkeit die empirische Beweislage für den von ihm angenommenen „moralischen Sinn" zu präsentieren.[70] Der Diskurs überquert derweil die Grenzen Frankreichs und prägt das öffentliche Verhalten der spottenden Gegner wie auch der in die Defensive gedrängten Anhänger des Magnetismus. Von Letzteren heißt es etwa im Januar 1786 in der Berlinischen Monatsschrift, sie seien „seit einiger Zeit doch auch klug genug, um sehr hinter dem Berge zu halten, aus Furcht, sich lächerlich zu machen".[71] Die obige Anekdote aus Grenoble belegt in diesem Zusammenhang aber auch, dass die in Lyon praktizierte Geheimhaltung um spiritistische Medien andernorts keinesfalls die Regel war; die Sitzung mit der Somnambulen fand in einem Saal unter Anwesenheit von Publikum statt. Gerüchte um somnambule Jenseitsexkursionen kursieren schon August 1785 in der Schweiz, wo schließlich der reformierte Zürcher Pastor Johann Caspar Lavater von dem Genfer Arzt Pierre Butini in die Technik des Magnetisierens eingeweiht wird.[72]

4 Wienholt: Medizinische, wissenschaftliche und religiöse Praxis

Der Bremer Arzt Arnold Wienholt war ein überzeugter Anhänger Lavaters, nach dessen Besuch im Juli 1786 die reformierte norddeutsche Hansestadt zur Bühne intensiver religiöser Auseinandersetzungen wird. Die Frage des Somnambulismus spielt in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle, doch es würde den

68 Deutsche Chronik, 2 (1775), 39. St., 311; zu Gassner vgl. auch den Beitrag von Baier in diesem Band.

69 Midelfort: Exorcism, 120; vgl. ebd., 118–120 zum Spott als Diskursstrategie.

70 Vgl. zur Konzeption des moralischen Sinns als Bindeglied zwischen Seele und Körper: Tardy de Montravel: Essai, 47–48.

71 [Anonymus]: Magnetische Desorganisation, 80–81.

72 Milt: Franz Anton Mesmer, 56–57.

Rahmen der vorliegenden Ausführungen überschreiten, eine Zusammenfassung der Skandalisierungsstrategien Bremer Pastoren, Berliner Aufklärer oder Weimarer Literaten vorzulegen, zumal die Debatte im Wesentlichen dem oben beschriebenen Muster folgt: Gegenüber einer Flut von Spottartikeln bemühen sich die Magnetiseure – wenn sie sich überhaupt äußern – demonstrativ um empirische Sorgfalt und naturwissenschaftliche Zurückhaltung.[73] Die folgenden Darstellungen beschränken sich daher auf die knapp zwanzigjährige Praxis Wienholts, wobei es darum gehen soll, eine Systematik der Anwendungen des Somnambulismus aufzuzeigen.

Wienholt ist meines Wissens der einzige zeitgenössische Magnetiseur, der eine detaillierte Beschreibung seiner Technik publiziert hat. Zwischen 1786 und 1804 hat er nach eigenem Bekunden „täglich drei bis vier Somnambule"[74] in ihren Häusern aufgesucht und insgesamt 75 bis 80 Behandlungen durchgeführt.[75] Bei der Beschreibung seiner Technik bezieht er sich mehrfach auf Tardy de Montravel, seine praktischen Kenntnisse bekam er aber direkt von Lavater vermittelt.[76] Die Grundtechnik der *passes magnétiques* ist so einfach, dass zwischen den Varianten in Genf, Lyon, Straßburg oder Bremen keine großen Unterschiede bestanden haben dürften:

> Das Manoeuver ist in der Hauptsache [...] ein Herabfahren mit den Spitzen der Finger von der Stirne über die Arme sowohl als über den vordern Teil des Körpers bis zu den Extremitäten [...]; man geht von einem obern Teile zu einem untern, wendet immer sich in einer mäßigen Entfernung vom Körper dahin zurück, und die größere Regelmäßigkeit und das gleichmäßigere Verweilen an einigen empfindlichen Stellen des Körpers, macht den ganzen Unterschied aus.[77]

Bei diesem Vorgang unterscheidet Wienholt verschiedene „Manipulationen", also Gesten, deren Bezeichnungen – Hinzuleiten, Aufwerfen, Laden, Verteilen – auf die jeweilige Beeinflussung der Fluidalkräfte durch den Magnetiseur verweisen. Diese können mit den Fingerspitzen oder mit der flachen Hand, am ganzen Körper oder an einzelnen Körperteilen, in kleiner Entfernung vom oder unter Berührung des Körpers erfolgen.[78] Wenn der Magnetiseur verhindert ist, können die Patienten auf magnetisierte Hilfsmittel zurückgreifen, also Medien, die vom Magnetiseur durch Berührung oder Atem mit seiner Lebenskraft aufge-

73 Eine selektive Darstellung findet sich in Hannemann, Die Bremer Magnetiseure, 73–87, 93–95.
74 Wienholt: Sieben psychologische Vorlesungen, 7.
75 Wienholt: Heilkraft, Bd. 1, 34.
76 Vgl. Wienholt an Lavater, 5. Juli 1786, in Schulz: Lavater, 150–151.
77 Wienholt: Mein Verfahren, § 4.
78 Ebd., § 2.



Abb. 2: Techniken des Magnetismus und des Somnambulismus, aus: Figuier, *Les mystères*, Bd. 1, 261. In der Mitte das Baquet Mesmers, links oben der Baum von Buzancy, rechts oben die u. a. von Wienholt praktizierte Methode.

laden wurden. Für das Fluidum empfängliche Medien wie Wasser oder Mineralien werden in isolierenden Gefäßen (Glasflaschen) oder Umschlägen (Seide) aufbewahrt und bei Gebrauch entnommen.[79] Bei längerer Routine kann der Somnambulismus auch ohne Einwirkung des Magnetiseurs auftreten.[80] Eine somnambule Patientin verordnet sich 1788/89 länger als ein Jahr die Verabreichung von Opium, um vom Zustand der „Schläfrigkeit" in den „magnetischen Schlaf" zu gelangen.[81]

79 Vgl. ebd., § 14, Abs. 12.
80 „Eine ihrer Freundinnen, bei der sie gestern Abend zum Besuch gewesen, hatte ihren Schlaf und das Hineinfallen in denselben nachzumachen versucht, aber gleich darauf erfolgten Zuckungen bei meiner Kranken und ihr Schlaf fand sich ein." (Wienholt: Heilkraft, Bd. 3, 2, 116–117, über Sophie Albers).
81 Vgl. Wienholt: Heilkraft, Bd. 3, 3, 104–114.

Hermanna (Minna) Heineken, Tochter eines Bremer Senators, schildert aus der Sicht der Somnambulen den Gebrauch der durch ihren Schwager Johann Heineken – der von Wienholt in den 1790ern angelernt wurde – ‚aufgeladenen' Flaschen:

> Aufallend beym Füllen der Flaschen, wie das Ausströhmen seiner Lebenskraft mich nicht bloß körperlich (auch in einiger Entfernung); sondern auch geistigt durchzuckt, – wie die Stimmung seiner Seele, nicht bloß während des Magnetisirens (wo die Verbindung näher u[nd] begreiflicher ist); sondern auch bey jener Mittheilung, nicht nur während des Geschäfts, die meinige stimmt zum Abdruck der seinigen; sondern wie dieselbe sich noch nach 2–3 Tagen vermittelst des Gebrauchs der Flasche auf die meinige überträgt. Seine Physionomie [sic] tritt augenblicklich vor meine Seele, grade mit dem Ausdruck, den sie beym Aushauchen aussprach.[82]

Bemerkenswert an dieser Quelle von 1812 ist vor allem die Terminologie, in der das „Fluidum" nicht mehr vorkommt, und stattdessen durch „Lebenskraft" und „Physiognomie" als zentrale Begriffe für die beim Magnetisieren intervenierenden Seelenprozesse ersetzt wird. Wir werden am Ende des Beitrags auf diese Frage zurückkommen.

Wienholt hat seine Anleitung zum Magnetisieren in der Hoffnung veröffentlicht, „dieses Mittel [könne] zum Hausmittel werden".[83] Damit positioniert er sich innerhalb des Berufsstands der Ärzte als ein Gegner der Zunftbeschränkungen, die Anfang der 1780er Jahre in den Hansestädten diskutiert werden.[84] Er selbst hat nicht nur andere Ärzte, sondern auch mehrere Laien mit der Technik vertraut gemacht.[85] Auch Wienholts Frau Johanna hat ihren Ehemann nach einem Unfall zur Schmerzstillung magnetisiert.[86] Die *medizinische Therapie* findet in der Regel in Privathaushalten statt. Zu unterscheiden ist dabei ein kurzer Zeitraum der Popularisierung von 1786 bis 1787, in dem die Türen geöffnet und die Behandlungen öffentlich demonstriert werden[87] und die Folgezeit, in der lediglich die unmittelbar Beteiligten, das familiäre Umfeld oder enge Freunde zugegen sind. Der Somnambulismus dient in schon klassischer Weise – wie bei Tardy de Montravel oder Puységur – zur Selbstdiagnose der Patienten,

82 Minna Heineken an Caroline Beneke, 15. Oktober 1812, in: Beneke: Die Tagebücher, Bd. 2, Beiband [in Vorb., Auszug mit freundlicher Genehmigung der Beneke-Edition, Hamburg].
83 Wienholt: Mein Verfahren, § 16, Abs. 6.
84 Vgl. Wienholt: Beytrag, Antwortsschreiben, 50–51, mit Verweis auf die Untersuchung der vermeinten Nothwendigkeit eines autorisirten Kollegii medizi und einer medizinischen Zwang-Ordnung (1781) von dem Hamburger Arzt Johann Albert Heinrich Reimarus.
85 Vgl. etwa Wienholt: Krankengeschichte.
86 Wienholt/Wienholt: A. Wienholts Bildungsgeschichte, 122–123.
87 Wienholt: Beytrag, Vorbericht, 13–17.

die ihre Medikation bestimmen und den Krankheitsverlauf prognostizieren. Während der öffentlichen Phase erfolgen auch die üblichen ‚Tests', also etwa das Lesen mit den Fingern oder das Erkennen von Personen aus der Ferne:

> Woher sie denn gestern Morgen gewußt, daß Herr Dr. Olbers im Vorzimmer gewesen? Weil sie ihn gesehen. ‚Wie konnte sie ihn sehen, da Ihre Augen geschlossen, und Wand und Thür zwischen beiden Zimmern waren?' ‚Sie sind doch recht neugierig', war die Antwort.[88]

Aber auch im häuslichen Kontext bleibt die Ausnutzung des somnambulen Potenzials nicht auf strikt medizinische Anwendungen beschränkt. Eine somnambule Patientin identifiziert ein Mitglied des Hauspersonals als nächtliche Diebin, worauf Letztere „unter einem Vorwand ihren Abschied erhielt".[89] Abgesehen von Fragen Schaulustiger nach den Lotterieresultaten sind allerdings keine Versuche überliefert, die Divination systematisch für weltliche Zwecke auszunutzen.

Im Rahmen der Therapie werden die Kräfte des Fluidums aber mit empirischer Sorgfalt erkundet. So finden in den 1790ern *naturwissenschaftliche Versuche* mit der Tochter eines Magnetiseurs und einem ungenannten Patienten statt, bei der u. a. Magneten und verschiedene Metalle appliziert werden, um an den körperlichen Reaktionen Rückschlüsse über die Bedeutung von Elektrizität und Magnetismus bei der Wirkungsweise des tierischen Magnetismus zu erhalten.[90] Der Kontext ist deutlich ein anderer als bei Tardy de Montravel, der sich von seinen Somnambulen die Natur des Fluidums beschreiben ließ; hier wirkt keine eigenständige Persönlichkeit der Patientin, sondern es erfolgt eine wissenschaftliche Beobachtung durch mehrere Ärzte, Naturforscher und Magnetiseure; so kann von einer Objektivierung der Seele gesprochen werden. Der Naturforscher Gottfried Reinhold Treviranus untersucht anhand des Versuches die Beziehungen zwischen der u. a. durch Joachim Dietrich Brandis 1795 entwickelten „Lebenskraft" mit anderen Naturkräften.[91]

1799 hält Wienholt seine Vorlesungen über den Somnambulismus vor der naturwissenschaftlichen Gesellschaft Museum, in denen er seine Interpretation der Resultate präsentiert. (1) Es gibt diverse Zustände des Menschen, in denen die Seele ein Bild von ihrer Umwelt forme, ohne dabei auf das Hilfsmittel ‚Auge' angewiesen zu sein. Daher könne angenommen werden, dass „die Seele […]

---

88 Wienholt und Sophie Albers, 20. September 1786, in: Wienholt: Heilkraft, Bd. 3, 2, 36.
89 Wienholt: Heilkraft, Bd. 3, 3, 27.
90 Vgl. Treviranus: Neue Untersuchungen, 20–38; Heineken: Ideen, 67–71.
91 Treviranus: Neue Untersuchungen, 38.

auch nach Ablegung ihrer groben Hülle, dazu noch imstande seyn werde."[92] Blindheit, natürlicher und künstlicher Somnambulismus würden somit Erfahrungswerte bereitstellen, die dafür sprächen, dass der „Geist des [Gehirns] ebenso leicht entbehren kann, wie jetzt des Auges beim Sehen."[93] (2) Blinde und Somnambule seien Virtuosen des Geistes. Konfrontiert mit der Abwesenheit eines wesentlichen Sinnesorgans, entwickelten sie neue Wege der Wahrnehmung. Die Erfahrungen mit den künstlichen Somnambulen lassen Wienholt – in Anlehnung an Tardy de Montravel – von einem „moralischen Sinn" sprechen, der „feiner, und um vieles höher gestimmt sei, als im Wachen".[94] Damit ergeben sich im Blick auf das Jenseits allerdings weitreichende Perspektiven:

> Wächst Vervollkommnung unsers Geistes und Ausbildung seiner Kräfte mit der Aufhebung eines sinnlichen Werkzeugs, so ist es nicht unglaublich, daß mit der Entkleidung von der ganzen schweren Hülle [...] unser geistiges Ich sich noch mehr entwickele, noch stärker hervorstralen werde. [W]ozu wird es dann nicht erst gelangen können, wenn ihm ein neuer Körper, neue Werkzeuge ertheilt werden, die ihn bei seiner Entwickelung nicht hindern, ihm nichts entziehen, ihn nicht fesseln, vielmehr ihn in allen zu erleichtern, zu unterstützen und fortzuhelfen vermögen.[95]

Offenkundig besitzt die somnambulistische Praxis in Bremen bei aller Wissenschaftlichkeit eine *religiöse Dimension*. Tatsächlich erweist sich bei näherer Betrachtung eine gemeinsame religiöse Ausrichtung einiger zentraler Akteure, Magnetiseure wie auch Patienten. Wienholt, Bremens erste Somnambule Sophie Albers sowie weitere Personen aus dem Umfeld gehören zur Kirchengemeinde von St. Martini, an der Johann Jakob Stolz, ein Schüler Lavaters, seit 1784 Pastor ist. Stolz wird 1789 von Sophie Albers im somnambulen Zustand als die „einzige Person in Bremen, die [als Magnetiseur, TH] auf [eine kranke Freundin] wohlthätig wirken könne", bezeichnet.[96] Als Lavater 1793 auf der Rückreise von Kopenhagen nach Zürich in Bremen Station macht, kommt es zu einem spiritistischen Nachspiel, das beinahe einem – gescheiterten – Versuch gleicht, mit den Lyoner Erfahrungen gleichzuziehen.

Auf die Ereignisse der Kopenhagener Reise, bei der Lavater einen spiritistischen Kreis um Karl von Hessen aufsucht, muss hier nicht näher eingegangen

92 Wienholt: Sieben psychologische Vorlesungen, 152–153.
93 Ebd., 153.
94 Ebd., 159.
95 Ebd., 159–160.
96 Stolz an Lavater, 14. Juni 1789, in: Schulz: Johann Jakob Stolz, 154.

werden.[97] Relevant könnte allenfalls sein, dass die „Schule des Nordens" für sich beansprucht, mit dem Evangelisten Johannes zu kommunizieren, woraufhin Lavater sich mehrfach bemüht, ebenfalls mit ihm in Kontakt zu treten. In Bremen begegnet er Christine Merrem, in der er eine „so sehr wie möglich christliche Seele"[98] erkennt. Als diese zunächst von ihrer Freundin Meta Post, dann von Wienholt magnetisiert wird, wendet sich Erstere an Lavater:

> Seine langjährigen erprobten Erfahrungen führten [Wienholt] auf den nemlichen Punkt, von dem Deine Lehren ausgehen. Er findet in der Sichtbarkeit für Manches durchaus keinen Aufschluß; und ist daher sehr geneigt, Deine, durch mich ihm mitgetheilte Lehren bey Christine anzuwenden.[99]

Im Zustand des vollkommenen Somnambulismus sollen Merrem „vier Fragen" gestellt werden, damit sie diese an ein Geistwesen richtet, dessen Identität zuvor durch die Frage: „Sage mir in den Namen *Jesu Christi*, wie heißest Du?" überprüft werden muss.[100] Ob es sich bei diesem Wesen tatsächlich um den Evangelisten handelt, lässt sich anhand der Quellen nicht belegen, liegt aber nahe. Die Somnambule gerät nicht in den vollkommenen Zustand und beendet schließlich selbst die ‚Therapie' mit der Feststellung, sie habe sich „Gesundheit vom Herrn erbethen, und der Herr habe [Wienholt] zum Mittel seiner Gnade gebraucht".[101] Religionsgeschichtlich ist diese erfolglose Kontaktaufnahme aber insofern relevant, als dass sie ein Schlaglicht auf das Jenseitsverständnis des Umfelds der Somnambulen in Bremen wirft.

Wienholt hat in seinen Vorlesungen tatsächlich den Punkt angesprochen, von dem Lavaters Lehren ausgehen, nämlich vom Jenseits, das ins Diesseits hineinreicht. Minna Heinekens oben zitierte Begrifflichkeit liefert hier einen Schlüssel. Die Feststellung Bergés, dass die „private Lektüre der Somnambulen [...] einen unerforschten Kontinent" bilde, gilt auch in diesem Fall.[102] Der Ausdruck „Lebenskraft" deutet an, dass sich Treviranus' Ideen popularisiert haben; die „Physiognomie" als Metapher für den Eindruck von einer individuellen Seele ist jedoch erklärungsbedürftig. Sie verweist auf die wechselseitige Empfindung über die „Natursprache" Lavaters, die dieser 1772 in seinem Bestseller Aussichten in die Ewigkeit in „physionomische", „pantomimische" und „musi-

---

97 Vgl. hierzu vor allem Faivre: J. C. Lavater; zum Folgenden Hannemann: Die Bremer Magnetiseure, 114–121.
98 Lavater: Reisetagebücher, Bd. 2, 275.
99 Meta Post an Lavater, 1. April 1795, in: Schulz: Meta Post, 194.
100 Ebd.
101 Ebd., 206.
102 Bergé: L'au-delà, 51.

calische" Modi unterteilt hatte.[103] Die Natursprache ist für Lavater die Kommunikationsform der Seelen im Himmel; ihr Gebrauch lässt sich aber schon im Diesseits einüben. Das Training der Seelen geschah für Bremer Lavateranhänger über die somnambulistische Praxis, was sicher einen wesentlichen Faktor für die Rezeption dieser Praxis in der Hansestadt darstellte.

5 Fazit

Die Fallbeispiele aus Buzancy, Lyon/Straßburg und Bremen haben auf die Bedeutung der Öffentlichkeitsformen somnambuler Praxis verwiesen. Es ist von Belang, ob die Therapien mit Blick auf eine Popularisierung des Mesmerismus oder zu anderen Zwecken im Geheimen durchgeführt wurden. Die einsetzende Diskursformation in der öffentlichen Debatte über den Somnambulismus – die ein basales öffentliches Kommunikationsmuster im Kontext religiöser Differenz reproduzierte – förderte in den Publikationen der Magnetiseure die Produktion von Evidenz: Darstellung von Heilerfolgen, Demonstration und Beweisführung außerordentlicher Sinneskräfte, in einem fließenden Übergang die Objektivierung der somnambulen Patienten und die naturwissenschaftliche Analyse der zugrundeliegenden Kräfte. Die religiös-spiritistische Praxis fand dahingegen – anders als im 19. Jahrhundert – lediglich in privaten oder in geheimen Kontexten statt, in einem im weitesten Sinne esoterischen Umfeld: sich abgrenzende, aber dennoch verbundene Zirkel, in denen radikalpietistische, kabbalistische, hermetische und naturwissenschaftliche Plausibilisierungsmodelle und Erwartungen konvergierten. Daher beschränkte sich diese Praxis auf einige wenige regionale Zentren und wurde von den Akteuren allenfalls brieflich kommuniziert. Nicht zu unterschätzen ist aber die Rolle der mündlichen Verbreitung bei der Herstellung von Öffentlichkeit. Die Spannung, die die Trennung von Naturwissenschaft und Religion den religiös ausgerichteten Akteuren auferlegte, spiegelte sich in den Maßnahmen, mit denen sie die spiritistischen Medien sowohl gegenüber schlechten Einflüssen aus dem Jenseits wie auch vor einer allzu kritischen Öffentlichkeit abzuschirmen suchten. Während es den Magnetiseuren bei den Jenseitskontakten um Fragen der Klärung ihrer eigenen Lehren gehen mochte, so entwickelten die Somnambulen gegenüber ihren Zuständen individuelle Strategien der praktischen Umsetzung und Plausibilisierung.

103 Vgl. Lavater: Ausgewählte Werke, Bd. 2, 452–456; Caflisch-Schnetzler: Johann Caspar Lavater.

Auch wenn die konfessionelle Ausrichtung für die jeweils Beteiligten einen entscheidenden Faktor bei der gegenseitigen Abgrenzung darstellen konnte, so hatte sie für die grundlegende Strukturierung der somnambulen Praxis keine wesentliche Bedeutung. Öffentliche und geheime Therapien mit vergleichbaren inhaltlichen Schwerpunkten finden sich auf beiden Seiten der konfessionellen Scheidelinie. Für die Praxis relevante Unterschiede in religiösen Orientierungen zeigen sich auch hier eher auf Seiten der Somnambulen bei den jeweiligen Präferenzen für persönliche Jenseitskontakte oder Sensibilisierungen der Seele (was im Falle Merrem bis zur Verweigerung einer Handlung führen konnte, die nicht im eigenen religiösen Symbolregister steht). Das Material deutet an, dass das Desiderat einer systematischeren Gegenüberstellung mesmeristischer Lehren und somnambuler Deutungen[104] eine vielversprechende weiterführende Perspektive bieten kann.

6 Bibliographie

[Anonymus]: Magnetische Desorganisation, in: Berlinische Monatsschrift 1/1786, 76–81.
Beneke, Ferdinand: Die Tagebücher, hg. v. Frank Hatje et al. Bd. 2, Beiband, Göttingen [in Vorb.].
Bergé, Christine: L'au-delà et les Lyonnais: mages, médiums et francs-maçons du XVIIIe au XXe siècle, Lyon 1995.
Brandis, Joachim Dietrich: Ueber psychische Heilmittel und Magnetismus, Kopenhagen 1818.
Caflisch-Schnetzler, Ursula: Johann Caspar Lavater. Die Sprache im Himmel, in: Im Lichte Lavaters. Lektüren zum 200. Todestag, hg. v. Ulrich Stadler/Karl Pestalozzi, Zürich 2003, 89–101.
Crowley, Ruth Ann: Charles de Villers. Mediator and Comparatist, Bern et al. 1978.
Cuilleron, Monique: Les assemblées du clergé de France et la société ecclésiastique sous le règne de Louis XIV 1775–1778, Paris 2002.
Dermenghem, Émile: Jean-Baptiste Willermoz (1730–1824). Les sommeils (Les documents ésotériques 2), Paris 1926.
Edelman, Nicole: Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France: 1785–1914, Paris 1995.
Faivre, Antoine: J. C. Lavater, Charles de Hesse, et l'École du Nord, in: Mystiques, théosophes et illuminés au siècle des lumières (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 20), Hildesheim 1976, 175–184.
—: Recherches sur les courants ésotériques occidentaux modernes, in: Annuaire EPHE, Sciences religieuses 116/2008.
—: Une collection maçonnique inédite. le fonds Bernard-Frédéric de Turckheim, in: Revue de l'histoire des religions 175.1–2/1969, 47–67; 165–191.
Figuier, Louis: Les mystères de la science. Bd. 1 Autrefois: devins et thaumaturges dans l'antiquité, les épidémies démoniaques du moyen âge et de la renaissance, les possessions diaboliques au XVIIe siècle, les diables de Loudun, les convulsionnaires jansénistes, les prophètes protestants, la baguette divinatoire, Paris 1886.

104 In diesem Sinne bislang lediglich: Edelman: Voyantes.

Franklin, Benjamin: Report of Dr. Benjamin Franklin, and Other Commissioners, Charged by the King of France, with the Examination of the Animal Magnetism, as Now Practised in Paris, London 1785.
Hannemann, Tilman: Die Bremer Magnetiseure. Ein Traum der Aufklärung, Bremen 2007.
Heineken, Johann: Ideen und Beobachtungen, den thierischen Magnetismus und dessen Anwendung betreffend, Bremen 1800.
Joly, Alice: Jean-Baptiste Willermoz et l'agent inconnu des initiés de Lyon, in: De l'agent inconnu au philosophe inconnu, hg. v. Robert Amadou, Paris 1962, 11–154.
—: Un mystique lyonnais et les secrets de la franc-maçonnerie: 1730–1824, Mâcon 1938.
Keller, Jules: Die jenseitige Welt ist nicht verschlossen. Das Elsass in der Tradition der volkstümlichen Geistergeschichten aus dem 18. und 19. Jahrhundert, Bern et al. 2001.
Lavater, Johann Caspar: Ausgewählte Werke in historisch kritischer Ausgabe. Bd. 2: Aussichten in die Ewigkeit 1768–1773/78, hg. v. Ursula Caflisch-Schnetzler, Zürich 2001.
—: Reisetagebücher. Bd. 2: Reisetagebuch nach Süddeutschland 1793; Reisetagebuch in die Westschweiz 1785; Brieftagebuch von der Reise nach Kopenhagen 1793 (Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt. 8 Einzelgestalten und Sondergruppen 4), hg. v. Horst Weigelt, Göttingen 1997.
Le Forestier, René: La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIIIe et XIXe siècles, hg. v. Antoine Faivre, Paris/Louvain 1970.
Méheust, Bertrand: Somnambulisme et médiumnité, Bd. 1: Le défi du magnétisme, Le Plessis-Robinson 1999.
Midelfort, H. C. Erik: Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany, New Haven 2005.
Milt, Bernhard: Franz Anton Mesmer und seine Beziehungen zur Schweiz. Magie und Heilkunde zu Lavaters Zeit (Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft Zürich 38, 1), Zürich 1953.
Moiso, Francesco: „Theorien des Magnetismus", in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Historisch-kritische Ausgabe, hg. v. Hans Michael Baumgartner/Wilhelm G. Jacobs/Hermann Krings (Reihe 1: Werke, Ergänzungsband zu Band 5 bis 9, Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797–1800), Stuttgart 1994, 165–220.
Monroe, John Warne: Laboratories of Faith. Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France, Ithaca/London 2008.
Montravel, Louis de: Histoire généalogique de la maison Tardy de Montravel. Lyon 1905.
Pierssens, Michel: Le merveilleux psychique au XIXe siècle, in: Ethnologie française NS 23.3/1993, 351–366.
Puységur, Amand Marie Jacques de Chastenet de: Mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal, s. l. 1784.
—: Notice sur Charles Villers: auteur premier du magnétiseur amoureux, in: Charles de Villers. Le magnétiseur amoureux, 2. Aufl., Bd. 1, Paris 1824, 241–260.
—: Suite des mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal, London [Straßburg] 1785.
Quoy-Bodin, Jean-Luc: Le militaire en maçonnerie (XVIIIème–XIXème siècle), in: Histoire, économie et société 2.4/1983, 549–576.
Rosenmüller, Johann Georg: Briefe über die Phänomene des thierischen Magnetismus und Somnambulismus, Leipzig 1788.
Saint-Martin, Louis-Claude de: Deux traités de Saint-Martin. Réflexions sur le magnétisme' (1784); ‚Du somnambulisme et des crises magnétiques' (1784), in: Trésor martiniste, hg. v. Robert Amadou, Paris 1969, 81–132.

Sawicki, Diethard: Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900, Paderborn et al. 2002.
Schulz, Günter: Johann Jakob Stolz im Briefwechsel mit Johann Caspar Lavater 1784–1798, in: Jahrbuch der Wittheit zu Bremen 6/1962, 59–197.
—: Lavater, seine Gegner und Freunde. Neue Briefe von und nach Bremen 1785–1794, in: Jahrbuch der Wittheit zu Bremen 8/1964, 117–206.
—: Meta Post im Briefwechsel mit Lavater (1794–1800). Mit Bemerkungen über Jung-Stillings Aufenthalt in Bremen (1798), in: Jahrbuch der Wittheit zu Bremen 7/1963, 153–301.
Tardy de Montravel, A.-A. [Jean-François Damien de]: Essai sur la théorie du somnambulisme magnétique, London [Straßburg] 1785.
—: Journal du traitement magnétique de la Demoiselle N., lequel a servi de base à l'essai sur la théorie du somnambulisme magnétique, London [Straßburg] 1786.
Treviranus, Gottfried Reinhold: Neue Untersuchungen über Nervenkraft, Consensus, und andere verwandte Gegenstände der organischen Natur (Physiologische Fragmente 2), Hannover 1799.
van Rijnberk, Gérard: L'occultisme et la métapsychologie du XVIIIe siècle en France. L'adepte lyonnais Jean-Baptiste Willermoz (Notes historiques), in: Revue métapsychique 1–3/1934, 33–36; 114–119; 168–171.
—: Un thaumaturge au XVIIIe siècle. Martines de Pasqually, sa vie, son œuvre, son ordre, 2 Bde., Lyon 1935/1938 (Nachdruck 1982).
Villers, Charles de: Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther: ouvrage qui a remporté le prix sur cette question proposée dans la séance publique du 15 germinal an X, par l'Institut national de France, 3. Aufl., Paris 1808.
Wieland, Christoph Martin: [Rez.] Sendschreiben der Exegetischen und Philanthropischen Gesellschaft zu Stockholm an die Gesellschaft der Vereinigten Freunde zu Straßburg, in: Der Teutsche Merkur 4/1787, 153–192.
Wienholt, Arnold: Beytrag zu den Erfahrungen über den thierischen Magnetismus, Hamburg 1787.
—: Heilkraft des thierischen Magnetismus nach eigenen Beobachtungen, Bd. 1, Lemgo 1802.
—: Heilkraft des thierischen Magnetismus nach eigenen Beobachtungen, hg. v. Johann Christian Friedrich Scherf, Bd. 3, 2: Erste und Zweite Krankengeschichte, Lemgo 1805.
—: Heilkraft des thierischen Magnetismus nach eigenen Beobachtungen, hg. v. Johann Christian Friedrich Scherf, Bd. 3 , 3: Dritte bis Achte Krankengeschichte. Lemgo 1806.
—: Krankengeschichte eines eilfjährigen Mädchens, bei welcher der thierische Magnetismus angewendet wurde, in: Dr. Arnold Wienholt's drey verschiedene Abhandlungen über Magnetismus, hg. v. Johann Christian Friedrich Scherf, Bremen 1807, 5–26.
—: Mein Verfahren bey der Anwendung des thierischen Magnetismus, in: Heilkraft des thierischen Magnetismus nach eigenen Beobachtungen, Bd. 1. Lemgo 1802, [ohne Pag.].
— Sieben psychologische Vorlesungen über den natürlichen Somnambulismus, in: Heilkraft des thierischen Magnetismus nach eigenen Beobachtungen, hg. v. Johann Christian Friedrich Scherf, Bd. 3, 1. Lemgo 1805, 3–160.
Wienholt Arnold/Wienholt, Johanna: A. Wienholts Bildungsgeschichte als Mensch, Arzt und Christ. Zum Theil von ihm selbst geschrieben, hg. v. Henrich Nikolaus Achelis, Bremen 1805.
Zander, Helmut: Höhere Erkenntnis. Die Erfindung des Fernrohrs und die Konstruktion erweiterter Wahrnehmungsfähigkeiten zwischen dem 17. und dem 20. Jahrhundert, in: Trancemedien und neue Medien um 1900. Ein anderer Blick auf die Moderne, hg. v. Marcus Hahn/Erhard Schüttpelz, Bielefeld 2009, 17–55.

Nicole Edelman

Les liens entre magnétiseurs et somnambules magnétiques (1784–années 1840)

A la fin du XVIIIe siècle, le magnétisme animal de Franz Anton Mesmer et le somnambulisme magnétique découvert en 1784 par un aristocrate, officier d'artillerie, Amand, Marc, Jacques de Chastenet, marquis de Puységur (1751–1825) se déploient dans l'espace médical, social et religieux européen des premières décennies du XIXe siècle. Le magnétisme animal permet de nouvelles pratiques thérapeutiques et le somnambulisme magnétique met au jour une conception d'un être humain capable de voir l'invisible, de percevoir le passé et l'avenir, de parler, d'agir, de se soigner et de soigner les autres. Cet étrange sommeil *lucide* soulève bien des interrogations épistémologiques et culturelles et met au jour des rapports de pouvoir et de savoir tant entre les hommes, savants et médecins en particulier, qu'entre les hommes et les femmes. Je focaliserai ma réflexion sur ces relations que j'analyserai à travers une étude des différents types de somnambules magnétiques depuis leur apparition jusqu'aux années 1840 et je choisirai quelques exemples essentiellement en France. Je m'appuierai pour ce faire sur le genre en tant qu'outil d'analyse pour saisir la construction sociale, culturelle, langagière et scientifique des différences entre les sexes. Le genre me permettra d'éclairer ou de mettre en évidence les assignations dissymétriques et hiérarchiques des rôles et des fonctions sociales entre hommes et femmes. J'aborderai aussi ces interrogations en m'adossant aux travaux récents qui depuis les années 1960 ont été menés et qui ont permis d'analyser des sources traitant du magnétisme et du somnambulisme magnétique en particulier ceux de Jacqueline Carroy, de Jean Pierre Peter et de Luis Montiel, de Jan Goldstein sans oublier ceux – propédeutiques – d'Henri Ellenberger et de Robert Darnton[1].

1 Questions de méthode

Je commencerai mon propos en dressant une typologie des somnambules magnétiques. Les premières traces de l'existence du somnambulisme magnétique en France datent de 1784 et du récit que le marquis de Puységur fait de la cure

1 Darnton: Mesmerism and the End of the Enlighment in France.

de son valet de ferme malade, Victor Race qui devient ainsi le premier somnambule magnétique. Depuis cette date, de nombreuses descriptions de cures médicales faites par magnétisme et somnambulisme magnétique ont été écrites par des médecins. Des maladies *nerveuses* aux violents symptômes tels que paralysies, convulsions ou encore délires furent, selon ces praticiens, guéries par la pratique conjointe du magnétisme et de thérapeutiques plus traditionnelles, telles l'électrothérapie, l'hydrothérapie, le laudanum ou encore les sangsues. D'autres types de somnambules apparaissent au même moment qui non seulement se soignent et soignent leurs proches mais disent voir l'au-delà et ses habitants tout comme l'avenir. S'ils deviennent ainsi guérisseurs, visionnaires et voyants, ils sont à l'origine tous magnétisés parce qu'ils sont malades et leur état somnambulique est d'abord destinés à les guérir. C'est dans ce nouvel état de transe qu'ils découvrent leurs compétences extraordinaires. D'autre part, la plupart des somnambules est composée de femmes ou de jeunes filles et la plupart des magnétiseurs est formée d'hommes, quant aux voyants de ce nouveau type, la très grande majorité est féminine. Enfin, qu'ils et elles croient à l'existence d'un fluide ou à celle d'une volonté intérieure, les formes de transe somnambulique ne diffèrent guère: les somnambules sont dans un état modifié de conscience dans lequel elles-ils paraissent avoir des compétences qui sont extraordinaires, elles-ils voient l'intérieur des corps et des êtres invisibles, parlent, agissent et généralement ne se souviennent de rien au réveil comme si leur moi pouvait se diviser en deux personnalités ou plus encore.

Ces figures sont essentiellement des femmes et c'est donc ce qu'il faut tenter de comprendre en analysant la place des femmes dans la société de la fin du XVIIIe et le début du XIXe siècle, en prenant l'exemple français qui voit naître le somnambulisme magnétique.

Rappelons que la Révolution française a redéfini le statut de l'individu et que pendant les premiers mois du mouvement révolutionnaire, des femmes engagées ont pu penser qu'elles pourraient accéder à un statut social et politique égal à celui des hommes. Loin de ce résultat, elles furent au contraire maintenues à l'écart des assemblées politiques, exclues des clubs et des armées (au moins en tant que soldates) et finalement, en 1804, les épouses furent rendues irresponsables à l'égal des fous et des mineurs par la promulgation du Code civil napoléonien qui devient un modèle européen. Toutes ces mesures demeurèrent malgré tout insuffisantes pour façonner une catégorie sociale cohérente, aussi pour justifier ces mises à l'écart et cette infériorisation des femmes, les hommes du pouvoir politique vont s'adosser à la science médicale. Le recours à la médecine –science du corps – va permettre de façonner une catégorie sociale, celle de *la* femme, fondée une spécificité de *nature* validant donc sans recours cette nouvelle place sociale et politique que les hommes de

pouvoir assignent dorénavant au *Sexe,* dénomination générique des femmes. Le savoir médical devient propédeutique à la réalisation d'un nouveau lien social dont l'édification se trouve intrinsèquement liée à celle de la morale et de la religion, deux môles importants où s'accrocher dans ce temps d'après-révolution où tout est ébranlé. Par ailleurs, la forte hiérarchie interne du monde médical accentue celle établie entre les sexes. La profession est en effet réservée aux hommes, les femmes n'étant présentes que dans un personnel subalterne, de plus les maladies d'hommes et les maladies de femmes ne sont pas représentées de la même manière; enfin, si hommes et femmes sont assujettis en tant qu'êtres humains aux mêmes types de maladies, ils ne les subissent pas dans un rapport d'identité. *La* femme est finalement reconfigurée selon un profil naturel et purement maternel: tout son corps est destiné à la procréation, est conformé pour aimer, pour être à l'écoute et au service de ses enfants, de son époux, de ses parents…

Le médecin philosophe Julien-Joseph Virey[2] comparant *la* femme à l'homme (*vir*) explique (avec la plupart des confrères) qu'elle est faible par son squelette, que ses os sont plus petits et moins durs que ceux des hommes, sa cage thoracique est plus étroite, son bassin plus large (qui impose aux fémurs une obliquité qui gêne la marche). Ses tissus sont spongieux et humides (on reconnaît là l'héritage encore prégnant de la médecine humorale), ils s'enflamment plus facilement que ceux de l'homme, sa peau est fragile, ses muscles et ses fibres sont grêles et mous. Ses nerfs et ses vaisseaux sont plus ramifiés ce qui la rend plus nerveuse, mobile et changeante. Enfin, son cerveau différent de celui des hommes ajoute encore à sa fragilité, à sa sensibilité, l'ouvrant aux influences de toutes sortes. Si on ajoute à ce profil médical, celui que le christianisme dessine autour de la mère du Christ, on comprend mieux que les voyantes soient plutôt des femmes que des hommes. Beaucoup affirment en effet que c'est en raison de la finesse et de la délicatesse de leurs perceptions, de l'organisation de leur corps que certaines possèdent cette sensibilité aux maux des autres et cette porosité aux esprits ou cette capacité à percevoir l'invisible. Pour les femmes, la voyance peut en revanche devenir un métier lucratif qui de plus leur confère parfois une reconnaissance sociale et une écoute de la part des hommes et des femmes qui viennent les consulter.

Revenons aux différents types de somnambules.

2 Virey écrit l'article «femme» dans le Dictionnaire des sciences médicales édité par Panckoucke, t.14, 503–573. On peut lire aussi des textes de Cabanis, de Tissot.

2 Somnambules visionnaires et guérisseuses

Les premiers somnambules sont des hommes et des femmes malades qui sont magnétisés et mis dans cet état de sommeil lucide à fins d'être soignés; ils se font guérisseurs d'eux-mêmes. Le marquis de Puységur, affirme ainsi avec bien d'autres magnétiseurs que ce don de vision interne disparaît quand la guérison advient. Or, loin de s'effacer, cette capacité se déploie bien au contraire chez de nombreux somnambules qui disent non seulement voir l'intérieur de leur corps mais aussi celui des autres, affirment être capables à la fois de voir des êtres invisibles peuplant un au-delà imaginé et de prédire l'avenir de leurs contemporains. Ainsi grâce à cette nouvelle forme de transe *somnambulique* – et non plus de possession diabolique – renaissent dans notre Europe occidentale des visionnaires et des voyant.e.s.

Des femmes en état de somnambulisme magnétique disent en effet voir des anges, des saints ou dieu et converser avec eux. Elles peuvent écrire ces dialogues elles-mêmes dans leur transe ou les racontent, leur magnétiseur les transcrivant. Certaines sont des malades soignées par magnétisme, Mme de Montméril, une aristocrate lyonnaise, est ainsi magnétisée par le chevalier de Barberin en mars 1785 pour se soigner. Elle parle ou répond aux questions de son magnétiseur qui est un fervent catholique et qui appartient à une mouvance de la franc-maçonnerie mystique[3] ce qui le rend extrêmement curieux des rencontres dans l'au-delà de sa patiente. Celle-ci se fait théologienne et médecin d'elle-même, décrivant et dessinant ses organes malades, se prescrivant les thérapeutiques mais conversant aussi avec les morts et les anges:

> Dieu être immense, juste et bon.
> Etres intermédiaires entre Dieu et l'homme; ils sont tous bons, occupés du Bonheur de l'homme.
> L'Homme, assemblage d'un moy qui est moy et d'un moy qui n'est pas moy. Le moy qui est moy existe dans son atmosphère qui peut s'étendre, s'étendre etc. et il existe partout où il s'étend. Le moy qui est moy est heureux lorsqu'il s'élève vers la divinité et se dégage du moy qu n'est pas moy. Ce moy qui est moy ne périra jamais. Ce moy qui n'est pas moy sert de prison au moy qui est moy. Cette prison n'est qu'une écorce grossière qui se détruira.
> Question (Qu) Comment l'homme qui a été crée par un Etre immense juste et bon, a-til pu faire le mal car nous voyons du bien et du mal ?
> Réponse (Rp) Dieu a tout créé dans la perfection. Dieu ne veut pas le mal mais il le permet. Il le permet puisqu'il a créé l'homme libre.

---

3 Voir Bergé: L'Au-delà et les Lyonnais; Joly: Un mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maçonnerie; Joly/Amadou: De l'Agent inconnu au Philosophe inconnu; Edelman: Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France.

> Qu D'où nous vient l'idée du mal ?
> Rp Ce moy qui n'est pas moy a donné l'idée du mal au moy qui est moy..../... Ah ! je ne suis plus heureuse, me voilà dans ce vilain moy
> Qu Où étiez vous ?
> J'étais là aut
> Que voyiez vous ?
> Je voyais cet être immense, tout, tout, tout.
> Comment existiez-vous ?
> J'étais dans mon atmosphère
> Quand vous descendez vous m'imprégnez de ce souffle divin, vous animez le vrai moy, vous le séparez de cette écorce, en vous éloignant, vous m'étendez et m'enlevez. Si vous remontez en repoussant sur moy, vous me faites mal et m'en privez.[4]

Le chevalier de Barberin transcrit les paroles de Mme de Montméril qu'il observe et écoute avec soin tout en la sollicitant pour les visions qu'elle obtient. En ce domaine, on ne sait pas si sa confiance en sa patiente est absolue et s'il doute ou non de la véracité de discours mais en lui posant des questions, il la transforme en une sorte d'outil théologique destiné à lui ouvrir des horizons divins. Sa crédulité est sans doute confortée par le fait que sa patiente est une aristocrate, position sociale qui la met sur un pied d'égalité au moins religieuse avec certains hommes de son entourage. Quant à Mme de Montméril, qu'elle tire vanité, orgueil ou satisfaction de cette écoute est impossible à dire au vu des sources dont je dispose, en revanche, certaines somnambules, souvent domestiques soignées par charité avec paternalisme par leur maître, trouvent dans cette posture une place exceptionnelle dont elles savent profiter. La même année, dans ce même milieu, une patiente Jeanne Rochette est ainsi interrogée par Jean Baptiste Willermoz qui appartient à la même mouvance spirituelle que le chevalier de Barberin et qui, comme lui, transcrit soigneusement les paroles de sa patiente – du moins celles qui l'intéressent – dans des cahiers qui nous ont

---

4 Mémoires du chevalier Barberin, Nro 33b, Fonds J.F. Meyer, faculté de théologie d'Erlangen (Allemagne), Photocopié et donné par Jacques Fabry. Dans l'introduction on peut lire cette présentation du chevalier: «Le chevalier de Barberin reçut du Commandeur de Monspey les premières idées qui pouvaient le conduire à la connaissance du vrai ...(mot barré illisible)., mais ces idées étaient encore très imparfaites lorsqu'il quitta Lyon en juin 1784. 5...) Ses propres expériences réitérées et les lumières qui lui vinrent en 1785 de Lyon ont perfectionné infiniment et sa théorie et sa pratique. Il est le seul jusqu'ici des vrais magnétiseurs, que je sache, qui ait poussé son art jusqu'à voir par la vue intérieure toutes les affections du corps qu'il traite. J'ai vu sur moi même un de ses succès complets à Paris le 19 septembre 1785 Il connaît les maladies des autres malades qui se trouvent avec lui dans la même chambre pendant qu'ils sont traités par d'autres magnétiseurs. Cet aimable homme a d'ailleurs le caractère le plus intéressant et le plus respectable que j'ai jamais rencontré dans ma vie.»

été conservés[5]. La jeune femme explique que le sommeil somnambulique libère les âmes, les faisant accéder à des vérités divines et que cet état l'autorise à communiquer et avec son ange gardien et avec des morts dont elle rapporte les paroles. Ecoutée, choyée, elle profite largement de la crédulité de ses magnétiseurs pour obtenir un certain nombre de faveurs et de petits cadeaux.

Après la Révolution, les formes de somnambulisme se diversifient: les entransements sont plus souvent autonomes même si cette autonomie existe dès avant. Et surtout l'état somnambulique n'implique plus toujours une pathologie préalable. Il peut être seulement destiné à soigner les autres généralement en tandem homme-magnétiseur et femme-somnambule, l'homme étant parfois un officier de santé voire un médecin. Le somnambulisme continue néanmoins d'ouvrir sur une communication avec d'autres mondes. Guérisseuses et visionnaires – non chrétiennes – se multiplient alors.

Louis-Alphonse Cahagnet (1805–1885), « spiritualiste libre de l'école de Swedenborg et de Saint Martin», et sa somnambule Adèle Maginot[6] forment ce type de couple depuis 1843, année où ils se sont rencontrés. Cahagnet la décrit comme une «somnambule naturelle» depuis son enfance[7], aussi entre-t-elle très aisément en somnambulisme et peut-être même s'entranse-t-elle elle-même. Elle voit, soigne et répond aux interrogations de Cahagnet. Elle se dit inspirée par Swedenborg et ses réponses laissent penser qu'elle a acquis bien des connaissances depuis son enfance. Elle voyage hors de la terre, visite d'autres mondes, y rencontre des esprits ici et là et décrit avec faconde ses découvertes. Tous deux forment donc un étroit duo lorsqu'ils se donnent en spectacle, pratique qu'il partage avec beaucoup d'autres et qui se donne sur les tréteaux de foire, dans des salons chics voire au coin des rues. Cahagnet publie aussi nombre de livres sous son seul nom même s'ils ont été faits avec sa compagne et grâce à elle[8]. La relation du couple est fondée sur une forte complémentarité et une dépendance réciproque avec certainement cependant une inégalité: l'homme dominant la femme même si l'affection voire l'amour les unit puisque Louis Alphonse Cahagnet finit par épouser sa compagne.

---

5 Voir Les Sommeils de Jeanne Rochette.

6 Marguerite Théodule (dite Adèle) Maginot est née en 1813 dans une famille d'Epernay, elle est la 14ème d'une fratrie de 18 enfants. Son père, maître paveur, est instruit et elle-même paraît l'être même si elle est probablement totalement autodidacte.

7 Cahagnet: Du Traitement des maladies.

8 Louis Alphonse Cahagnet: Les Arcanes de la vie future dévoilés. Le titre rappelle celui de l'ouvrage de Swedenborg: Les Arcanes célestes dont la traduction systématique des œuvres de Swedenborg par Le boys de Guay commence en 1847 mais le texte latin était fort connu.

Le couple formé par un homme magnétiseur et une femme somnambule est donc fréquent dans la société européenne de ces premières décennies du XIXe siècle soit qu'il vise à soigner soit à montrer les effets spectaculaires du somnambulisme tels les contractures, les anesthésies, les sommeils lucides … Les somnambules pratiquant seules ne sont cependant pas exceptionnelles, le magnétisme devenant aussi dans cette première moitié du XIXe siècle une «médecine populaire, rivale de celle des écoles»[9] – se fondant sur une sociabilité nouvelle créée par cette «sympathie» magnétique entre les êtres. Sa pratique est souvent dévolue aux femmes, aux mères en particulier, fortes des stéréotypes qui font d'elles les protectrices de la famille. Celles-ci revendiquent alors un savoir magnétique qui leur permet de soigner leurs enfants retrouvant ces places traditionnelles de guérisseuses, lointaines et pourtant proches des antiques sorcières comme Michelet le raconte en 1860 dans son ouvrage La sorcière[10].

3 Les voyantes

Plus importantes encore par leur nombre et leur visibilité sont les voyantes, véritable profession qui se crée dès que le somnambulisme magnétique voit le jour et qui prend de l'ampleur au début du XIXe siècle. La voyance s'installe alors au cœur des villes et des bourgs européens, cachant parfois ce nouveau métier sous le titre de modiste ou de couturière même si certaines ont pignon sur rue en tant que telle. La voyante exemplaire de la première moitié du xixe siècle est sans conteste Marie Anne Adélaïde Lenormand (1772–1843), dite Mlle Lenormand[11]. Son charisme et son discours furent sans doute exceptionnels comme son sens aigu de la publicité; la clientèle de Joséphine, devenue impératrice, participa ainsi à sa notoriété qu'elle cultiva avec un incontestable talent. Elle fit en sorte qu'on sache que le grand monde la fréquentait.[12]. Elle se référait au somnambulisme qu'elle affirmait *avoir* comme nombre de ses consœurs. Elle usait donc cet état comme un don de naissance, un 6ème sens exceptionnel qui expliquait sa clairvoyance et lui était nécessaire même si elle tra-

9 Dr Charpignon Coup d'œil appréciateur sur certaines doctrines médicales, systèmes classiques, homéopathie, magnétisme, 37.

10 Voir Edelman: Médecine, femme et sorcellerie selon Michelet, 109–126.

11 Voir, Dimitriadis: Melle Lenormand, voyante de Louis XVI à Louis-Philippe.

12 Après de multiples péripéties, elle s'installe au début des années 1820 au 5, rue de Tournon à Paris et consulte avec succès jusqu'en 1830.

vaillait en s'appuyant sur d'autres supports: le tarot (encore de grande notoriété et vendu jusqu'à nos jours) mais aussi le marc de café, les blancs d'œufs battus, les lignes de la main ou l'astrologie … Très probablement subtile et intelligente, «avec un tact parfait, elle devinait l'art, la condition et les mille petites douleurs de la vie oisive, de la vie pauvre, de la vie riche; elle reconnaissait toutes les passions à certains signes qui ne la trompaient jamais. Une fois lancée, elle allait toujours, on l'écoutait bouche béante ! … On palissait, on rougissait, on s'étonnait, on s'épouvantait, on eût voulu lui fermer la bouche à ce moment terrible. Elle allait, elle allait toujours; puis soudain la voix tombait; le jeu était fait.»[13] Le petit jeu coûtait 6 francs, le grand 30 ! Balzac la connaissait bien. Dans Le Cousin Pons, Mme Fontaine lui ressemble, plus douée même que son modèle. Elle lui survit et fait fortune dans Les Comédiens sans le savoir*:* «Madame Fontaine passe, parmi ceux qui cherchent à connaître l'avenir, pour être plus savante que ne l'était feu Mlle Lenormand[14].» Balzac la dessine en vieille femme, hors d'âge, recevant dans «un taudis hoffmannique» entre une poule noire et un énorme crapaud nommé Astaroth. Elle pratique cependant sa voyance avec beaucoup de sérieux et d'efficacité: cartes et lignes de la main pour le petit jeu à 5 francs, utilisation des deux animaux pour le grand jeu à 100 francs. Elle sait retrouver le passé de chacun avec exactitude et prédire l'avenir. «Le tiers des lorettes, le quart des hommes d'État, la moitié des artistes consultent Mme Fontaine, et l'on connaît même un ministre qui lui sert d'Égerie[15].»

Fiction, réalité ? Si Balzac connaît bien le magnétisme animal et ses effets somnambuliques, il semble pourtant ne pas les confondre avec la voyance. Dans Les Comédiens sans le savoir[16], Mme Fontaine possède en effet un «don de divination», «une espèce de glace intérieure où se reflète […] l'avenir ou le passé[17]», sans pour autant d'ailleurs se référer à un quelconque surnaturel. Ces femmes trouvaient donc dans la voyance un métier qui non seulement leur permettait de gagner beaucoup d'argent ce qui pour une femme du XIXe siècle était difficile mais leur conférait aussi un statut et un pouvoir social.

Toutes les somnambules n'avaient pas cette chance, loin de là, certaines entre les mains de leurs magnétiseurs passaient leurs vies sur les tréteaux des foires à subir les spectaculaires manipulations de leurs corps en état de som-

13 Le Journal des débats, nécrologie de Mlle Lenormand, 3 juillet 1843

14 H. de Balzac: Les Comédiens sans le savoir, 201.

15 Id., 208.

16 Ecrit après 1846 donc à un moment où le magnétisme a été condamné par la Faculté de médecine, nous le verrons.

17 H. De Balzac: Les Comédiens sans le savoir, 208.

nambulisme. D'autres devenaient, au dire des adversaires du magnétisme des sortes de cobayes dans les hôpitaux entre les mains de médecins sans scrupules qui observaient leur somnambulisme, notamment l'anesthésie qu'il provoquait. Ces pauvres filles du peuple n'étaient plus, selon eux, que sujets d'expériences qu'on piquait et qu'on brûlait pour vérifier leur degré de sensibilité, «les unes prises dans un hôpital, les autres dans un modeste atelier d'ouvrières»[18]. Pourtant bien des médecins adeptes du magnétisme soignent et semblent bel et bien guérir leurs ouailles par ces méthodes.

4 Somnambules et cures thérapeutiques par magnétisme

Le somnambulisme fut découvert, on l'a dit, par le hasard d'une cure magnétique selon la méthode enseignée par Mesmer. Le marquis de Puységur voulant soigner Victor Race, son valet de ferme malade, le mit dans ce «sommeil lucide» sans l'avoir voulu. Il découvrit alors les capacités de son domestique à décrire sa maladie, à annoncer la durée et le rythme des magnétisations et à se prescrire sa médication. Puységur fut alors convaincu qu'en état de somnambulisme, l'être humain disposait «d'un sens intérieur qui se développe en lui et il peut connaître et juger sciemment de la nature des maladies et des moyens secondaires à employer pour la guérir»[19]. Il accorde donc une grande confiance dans les avoirs de son valet dont pourtant le statut social est bien inférieur au sien. Tout aristocrate qu'il soit, il accepte que Victor Race ait des connaissances sur lui-même que lui ne possède pas. Bien-sûr, il n'est pas médecin et de plus il n'est pas immergé dans ce nouveau savoir issu de la révolution clinique qui porte son attention d'abord sur le corps physique. Lui demeure très sensible aux qualités de l'esprit:

> Je dis que tous les effets produits par le secours seul de la volonté, sont physiques; mais qu'est ce que la volonté elle-même? Cette question impénétrable jusqu'à présent aux lumières de la physique et de la physiologie se résoudra peut être par le secours du magnétisme animal. C'est par lui et par ses effets prodigieux que l'on apprendra à connaître l'énergie et la puissance du vouloir. La découverte de magnétisme animal par M. Mesmer

---

18 Claude Burdin et Frédéric Dubois (d'Amiens): Histoire académique du magnétisme animal, Paris, Baillière, 94. Le livre de 651 pages est une somme contre le magnétisme.

19 Œuvres du marquis de Puységur publiées et présentées par Jean-Pierre Peter: Un somnambule désordonné, 303.

> nous conduirait elle à nous éclairer autant sur notre existence spirituelle que sur notre existence physique? [20]

Dans la cure déjà citée de Mme de Montméril magnétisée par le chevalier de Barberin, la relation magnétiseur/magnétisée est différente de celle existant entre le marquis de Puységur et Victor Race. Si la patiente, une femme et une aristocrate, exprime son admiration et sa reconnaissance pour son magnétiseur, certes de même qualité sociale, comme le fait Victor Race pour son bienfaiteur, le regard du chevalier de Barberin est paradoxalement plus condescendant que celui de Puységur. En somnambulisme, Mme de Montméril dit:

> Sans vous je ne serais plus. En me magnétisant vous avez empêché une inflammation du bas ventre, la gangrène aurai suivi. Le pilore était déjà en bien mauvais état. Il s'est fait un travail doux qui a empêché qu'il ne se prenne tout à fait. Il faut encore y prendre bien garde. Voilà l'explication de ce que veut dire sans vous je ne serais plus.[21]

A quoi le chevalier de Barberin répond en affirmant que «tous les maux dont l'humanité est affligée, peuvent se guérir par le magnétisme. Le malade n'a besoin que d'apporter à sa guérison, patience et résignation. Quant au médecin, il verra par la suite, ce qu'il doit croire, ce qu'il doit étudier et quel son but dans la fonction honorable qu'il a à remplir»[22]. Réponse modeste pour son compte mais plutôt dévalorisante pour sa patiente à laquelle il ne reconnaît que des qualités de son sexe: «patience et résignation» et il est vrai qu'en dehors des moments d'extase, Mme de Montméril souffre beaucoup et violemment.

Examinons encore un autre duo, plus tardif de quelques décennies, celui d'un vieux médecin Antoine Despine (1777–1852), médecin directeur des Thermes d'Aix en Savoie et d'une très jeune fille Estelle[23] – elle a 11 ans – dont l'état physique est catastrophique. A. Despine a publié le récit de la cure en 1840; or le magnétisme est partie prenante de la thérapeutique de son établissement thermal au même titre que l'électrothérapie et l'hydrothérapie. Si phy-

20 Puységur: Mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal, 27.

21 Mémoires du chevalier Barberin, Nro 33[b], Fonds J.F. Meyer, faculté de théologie d'Erlangen (Allemagne), Photocopié et donné par Jacques Fabry.

22 Ibid., Souligné dans le manuscrit.

23 Voir L'homme et la société, Revue internationale de recherche et de synthèses en sciences sociales, «Marges et marginalisations dans l'histoire de la psychologie», 2008, 1–2–3, Nicole Edelman: Le somnambulisme magnétique, 83–100. Sur Despine voir Revue d'histoire du XIXème siècle, Savoirs occultés: du magnétisme à l'hypnose, 2009/1, n° 38 dirigé par Nicole Edelman, articles de J. Carroy, «Votre toute dévouée et reconnaissante cataleptique», 79–100 et J. Goldstein «Hystérie compliquée d'extase. Temps et biens de consommation dans la maladie d'une paysanne savoyarde dans les années 1820», 101–114.

siquement Estelle souffre énormément, son état moral semble «un peu plus satisfaisant», même si le médecin remarque qu'elle fait des rêves effrayants, «des visions fantastiques et des hallucinations. De là, ses terreurs paniques, ses frayeurs et la crainte habituelle où elle était, quand elle se trouvait seule»[24]. Or, son état s'améliore dès qu'il est possible de la mettre en état de somnambulisme, ce que pratique d'abord Despine puis Estelle elle–même, qui assez rapidement s'automagnétise. Pendant son somnambulisme, elle n'est plus paralysée, ne souffre plus, bien au contraire, elle marche, mange avec appétit, parle, chante, récite des poèmes mais elle a des hallucinations, voit des jeunes femmes qui sont des sortes d'anges gardiens, des «guides» qui l'aident à se soigner. Quelques semaines avant sa guérison, elle commence à raconter en plusieurs jours «toute l'histoire de sa maladie»[25], dont Despine ne nous livre que quelques traces. Il l'écoute cependant mais il ne s'intéresse dans le discours d'Estelle qu'aux symptômes physiques de sa maladie, qu'à ses crises et à leurs annonces, crises salvatrices qui selon lui font circuler fluide et énergie dans le corps. Il note ainsi soigneusement les prescriptions de soins toujours très précises que donne la jeune patiente et les suit au pied de la lettre. Il lui obéit au point qu'Estelle ayant mis au point un nombre limité de questions à lui poser lorsqu'elle est somnambule, il ne lui en posera pas d'autres. Par ailleurs, il n'hésite pas à lui imposer des traitements électriques douloureux qu'il modifie toutefois à l'entente de ses plaintes car il est aussi considéré par Estelle comme un père affectueux[26].

Je donnerai un dernier exemple en analysant rapidement une cure datée de 1837, connue par le récit manuscrit intitulé Histoire sommaire de la maladie et du somnambulisme de Lady Lincoln, fille du duc de Hamilton et belle fille du duc de Newcastle[27], écrit par le médecin David Ferdinand Koreff (1783–1851)[28].

---

24 Dr Despine père, De l'emploi du magnétisme animal et des eaux minérales sur le traitement des maladies nerveuses suivi d'une observation très curieuses de guérison de névropathie, Paris, Germer Baillière, 1840, 12.

25 Dr Despine père, *De l'emploi du magnétisme animal*, op.cit. 50–51.

26 Son père est mort du choléra en 1832.

27 Voir Histoire sommaire de la maladie et du somnambulisme de Lady Lincoln, présenté par Nicole Edelman, Luis Montiel et Jean Pierre Peter: Tallandier, 2009.

28 Ce manuscrit de 209 feuillets, intitulé Histoire sommaire de la maladie et du somnambulisme de Lady Lincoln, fille du duc de Hamilton et belle fille du duc de Newcastle, a été remis à la Bibliothèque Nationale de France par un anonyme le 3 février 1899 avec ordre de le garder sous scellés jusqu'en 1900. Il est probable qu'il s'agit d'une copie «fidèle», effectuée peut être par Koreff lui même et «communiquée sous le sceau du secret» à son «Conseil» comme il est écrit dans la dernière phrase du manuscrit, ce «Conseil» étant sans doute son avocat Crémieux.

Le Dr Koreff est un médecin bien connu, immigré en France et qui fréquentent les salons depuis les années 1830. Il connaît fort bien le magnétisme qu'il a défendu lorsqu'il était un homme politique puissant en Prusse[29]. Avec son confrère le Dr Wolowski, Koreff soigne, pendant plus de quatre mois, du 25 mars au 11 août 1837, Lady Lincoln, grande aristocrate, écossaise par sa naissance, anglaise par son mariage, arrivée à Paris quasiment mourante. Le manuscrit sur la maladie de Lady Lincoln revêt un caractère exceptionnel[30] par ce qu'il révèle une cure extraordinaire et de par son statut très particulier en tant que «journal de soins». Nous disposons en effet d'une synthèse demandée par les Hamilton, parents de la patiente, et souhaitée par les médecins en raison même du caractère extraordinaire des symptômes de la malade et de la thérapeutique apportée. Le magnétisme est en effet à cette date une méthode très controversée, voire largement condamnée par la médecine académique. Rappelons qu'au début de l'année 1837, une commission de médecins français avait en effet discrédité cette thérapeutique comme l'avaient fait déjà les autorités médicales en 1784 pour le magnétisme animal.

Dans un premier temps de la cure, le journal distingue un état appelé «extase», dans lequel Suzanne Lincoln, vive, alerte, douée d'un humour fort caustique, peut marcher, danser, chanter, parler, jouer du piano, mimer des scènes de sa vie… ou bien avoir de grandes douleurs, spasmes et évanouissements et n'avoir aucune communication avec le monde extérieur du «sommeil somnambulique» proprement dit où elle est clairvoyante, active et en communication avec son entourage. Puis, au fil du temps, ces deux états seront de plus en plus difficiles à distinguer et dans l'un ou l'autre, Lady Lincoln est prolixe et les deux médecins sont très attentifs aux paroles de leur patiente autant qu'à ses crises.

> En général, nous observons avec une très grande satisfaction que Lady Lincoln, en état d'extase et en état de somnambulisme, devient tous les jours un peu plus communicative et que dans ces deux états extraordinaires, elle commence à renoncer un peu à l'habitude, soit naturelle, soit artificiellement acquise de son caractère, de réprimer ses mouvements, de cacher ses impressions et de ne pas faire part de ce qu'elle éprouve et pense.[31]

Un des descendants de ce dernier aurait donc pu remettre ce texte à la Bibliothèque Nationale de France en 1899.

29 Voir l'article de Luis Montiel dans, Histoire sommaire de la maladie et du somnambulisme de Lady Lincoln, présenté par Nicole Edelman, Luis Montiel et Jean Pierre Peter: 2009, «Des magnétiseurs et de Koreff en particulier», 261–276.

30 Il fait enfin l'objet d'un procès pour sa restitution. Voir Histoire sommaire de la maladie et du somnambulisme de Lady Lincoln, op.cit.

31 Ibid., 71.

Le docteur Koreff, qui rédige le journal de cure, en comprend l'importance:

> Nous n'avons pas besoin de faire sentir à tout lecteur pensant, que la fidèle reproduction de ces scènes de sa vie passée est de la plus haute importance pour un médecin observateur à qui il importe de ne pas s'arrêter seulement à la superficie des symptômes actuels mais de remonter à la source et aux origines premières, aux racines psychologiques de cette maladie si rare et si singulière qui a son siège autant dans l'âme que dans l'organisation et qui ne saurait s'expliquer dans ses métamorphoses que par des souffrances morales violemment réprimées et par des troubles organiques méconnus par l'insouciance indifférente de ceux qui l'ont entourée et l'ignorance de ceux qui auraient dû voir plus clair et auraient dû la guérir.[32]

Koreff remarque aussi

> une très grande suite dans ses idées et dans la représentation des scènes qui se reproduisaient dans sa mémoire et dans son imagination reproductive. (…) Elle a rendu entre autres réminiscences, avec une fidélité aussi effrayante qu'affligeante, les scènes nocturnes de ses souffrances (…)[33]

Ses deux médecins, tous deux immigrés en France, originaires d'une riche bourgeoisie polonaise, juif converti pour Koreff, sans doute catholique pour Wolowski, n'ont cependant pas les qualités sociales requises suffisantes aux yeux de l'aristocrate anglais de haute lignée qu'est lord Lincoln, ni pour le très riche Ecossais qu'est le duc de Hamilton. Ces deux médecins savent toutefois nouer de très forts liens avec leur patiente: ils apprivoisent Suzanne Lincoln en la soulageant d'abord par le magnétisme mais sans doute, d'une certaine manière, en la séduisant par leur manière attentionnée et leur présence continue. Ils parviennent au grand dam de sa famille à une proximité incroyable qui leur fait entendre des secrets bien cachés. La jeune femme déclare ainsi le 28 avril qu'elle a fait une fausse couche de onze semaines en septembre 1834 et explique que, «Quoique mon sang coulât toujours, Lord Lincoln ne voulait pas renoncer, malgré mes insistances, d'être avec moi; brutalité qui me révolta et me fit beaucoup de mal! (C'est une brutalité qu'on ne trouverait pas parmi les sauvages).» Elle date de ce moment le début de sa «grande maladie» et depuis «ce temps funeste, affirme-t-elle, je n'ai pas été bien»[34]. Koreff affirme le 28 mai que le type de maladie nerveuse dont Lady Lincoln est affectée n'est dû qu'à ses chagrins[35] et que sa famille ne veut rien entendre:

---

32 Ibid., 55.

33 Ibid., 57.

34 Ibid., 86.

35 Ibid., 136.

> Nous devions donc conclure qu'*On* ne voulait pas l'apprendre par la bouche de la somnambule (…) parce qu'*On* ne la connaissait que trop bien et que n'ayant aucune envie de l'écouter on ne se souciait naturellement pas que nous deux l'apprissions par la somnambule.

Les deux médecins savent donc que Suzanne Lincoln ne supporte plus son époux et que ses parents n'osent pas aller à l'encontre des convenances sociales et des exigences maritales de cette Angleterre victorienne. Ils osent la soutenir et demander une séparation au moins provisoire par un éloignement de lord Lincoln de son épouse pour qu'elle reconquière sa sérénité. Et Suzanne Lincoln comprend sans doute puisqu'elle ne cesse d'alterner amélioration physique de son état et crises paroxystiques où elle frôle la mort. Cette cure nous dévoile des rapports subtils entre cette femme malade avec ses médecins, liens faits d'attention, de confiance, d'écoute de la part des médecins, peut-être d'attirance amoureuse et sexuelle (au moins pour Wolowski), d'un jeu très douloureux et complexe de la part de Suzanne Lincoln avec ses thérapeutes et avec elle-même mais aussi d'un rapprochement social exceptionnel de la part d'une aristocrate de très haute lignée avec ses deux médecins. Rapprochement que non seulement les familles Lincoln et Hamilton n'approuvent pas mais qu'ils condamnent en exprimant un profond et violent mépris pour ces hommes.

5 Conclusion

Le magnétisme et le somnambulisme dévoilent donc des rapports complexes entre ceux qui provoquent l'état de sommeil lucide et ceux qui s'y plongent. S'il s'agit toujours de rapports de pouvoirs, ceux-ci changent certes selon les sexes mais aussi selon les lieux, les moments chronologiques et les catégories sociales des protagonistes. Magnétiseurs et somnambules se présentent sous des figures multiformes et produisent des effets et des phénomènes différents. Le point commun entre une visionnaire mystique comme Mme de Montméril, une voyante comme Melle Lenormand et une petite malade comme Estelle est certes leur sexe. Pourtant les premiers somnambules étaient des deux sexes et le premier connu fut un homme, un malade qui devait être soigné puisque magnétisme et somnambulisme magnétique sont pensés d'abord comme des thérapeutiques de maux physiologiques. Ces cures par somnambulisme s'avèrent très dissonantes, on l'a vu, dans le moment de l'émergence des savoirs cliniques et ouvrent de violents conflits entre médecins. Puis très rapidement, au tournant de la Révolution française se surajoutent à ces questionnements médicaux des

questionnements religieux ou philosophiques très largement formulés par des hommes qui seuls possèdent le savoir nécessaire pour ce faire. Un partage s'est dès lors constitué entre les deux sexes – magnétiseurs/hommes et somnambules/femmes – recouvrant et validant celui des rapports de pouvoir issus de l'organisation sociale, scientifique et politique qui préside en Europe au XIXe siècle. Après 1840, du côté médical, le magnétisme est mis à l'écart des savoirs académiques et le somnambulisme magnétique est réduit à une pathologie hystérique ou se transforme et devient «hypnotisme» après que James Braid lui a donné ce nom en 1843. Du côté social et politique, cet état modifié de conscience essentiellement féminin a peut être participé à la constitution des femmes en catégorie naturellement fragile et sensible, réduites à leur fonction maternelle et à des pathologies spécifiques, ce qui permit de les exclure du pouvoir politique. Quant aux hommes, la détention du pouvoir de magnétiser et d'hypnotiser a sans doute conforté leur représentation comme des individus industrieux et dominants, seuls aptes à vraiment penser.

6 Bibliographie

Balzac, Honoré de: Les Comédiens sans le savoir, Paris [1ère édition 1846] 1971.
Bergé, Christine: L'Au-delà et les Lyonnais. Mages, médiums et Francs-Maçons du XVIIIème au XXème siècle, Lyon 1995.
Burdin, Claude/Dubois, Frédéric (d'Amiens): Histoire académique du magnétisme animal, Paris 1841.
Cahagnet, Louis Alphonse: Du Traitement des maladies, ou Étude sur les propriétés médicinales de 150 plantes les plus connues et les plus usuelles, par l'extatique Adèle Maginot, avec une exposition des diverses méthodes de magnétisation, Paris 1851.
—: Les Arcanes de la vie future dévoilés, Paris Vigot, 1847.
Carroy, Jaqueline: Votre toute dévouée et reconnaissante cataleptique, in: Revue d'histoire du XIXème siècle (Savoirs occultés: du magnétisme à l'hypnose) 1.38/2009, hg. v. Nicole Edelman, 79–100.
Darnton, Robert: Mesmerism and the End of the Enlighment in France, Cambridge Massachusetts Harvard University Press, 1968 (traduction française: La Fin des Lumières, Le mesmérisme et la révolution, Paris 1984).
Dimitriadis, Dicta: Melle Lenormand, voyante de Louis XVI à Louis-Philippe, Paris 1999.
Edelman, Nicole: Médecine, femme et sorcellerie selon Michelet, in: La sorcière de Jules Michelet. L'envers de l'histoire, hg. v. Paule Petitier, Paris 2004, 109–126.
—: Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France, 1785–1914, Paris 1995.
—: Le somnambulisme magnétique. Les enjeux d'une mise à la marge (première moitié du XIXème siècle), in: L'homme et la société , 167-168-169/2008 1.2.3, 85–101.
Edelman, Nicole/Montiel, Luis/Peter, Jean-Pierre (Hgg.): Histoire sommaire de la maladie et du somnambulisme de Lady Lincoln, Tallandier 2009.

Ellenberger, Henri Frédéric: The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Pychiatry, New York 1970, traduction française à la découverte de l'inconscient. Histoire de la psychiatrie dynamique, Villeurbanne 1974, (nouvelle édition Paris, Fayard, 1994, sous le titre Histoire de la découverte de l'inconscient).

Goldstein, Jan Ellen: Hystérie compliquée d'extase. Temps et biens de consommation dans la maladie d'une paysanne savoyarde dans les années 1820, in: Revue d'histoire du XIXème siècle (Savoirs occultés: du magnétisme à l'hypnose) 1.38/2009, hg. v. Nicole Edelman, 101–113.

Joly, Alice/Amadou, Robert: De l'Agent inconnu au Philosophe inconnu, Paris 1962.

—: Un mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maçonnerie, Macon 1938.

Les Sommeils de Jeanne Rochette, 11 cahiers manuscrits, Ms 5478, Bibliothèque Municipale Lyon (France).

Mémoires du chevalier Barberin, Nro 33[b], Fonds Johann Friedrich Meyer, université d'Erlangen (Allemagne), faculté de théologie. Photocopié et donné par Jacques Fabry.

Montiel, Luis: Des magnétiseurs et de Koreff en particulier, in: Histoire sommaire de la maladie et du somnambulisme de Lady Lincoln, hg. v. Nicole Edelman/Luis Montiel/Jean Pierre Peter, Paris 2009, 261–276.

Peter, Jean-Pierre: Un somnambule désordonné ? Journal du traitement magnétique du jeune Hébert, Paris 1999.

Puységur, Amand Marc Jacques de Chastenet (marquis de): Mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal, seconde édition, de l'imprimerie de Cellot, [[1]1784] 1809.

Jean-Claude Wolf

Mesmerismus und Transzendentalphilosophie

1 Skepsis und Romantik

Die deutsche klassische Philosophie um 1800 steht unter dem Vorzeichen eines Hinausgehens über die Transzendentalphilosophie zu einer monistischen bzw. pantheistischen Gesamtdeutung der Welt.[1] Schleiermacher ist vermutlich unter den ersten, die mit Spinoza über Kant hinausgehen – nicht: zurückgehen! Dabei ist zu beachten, dass dieses Hinausgehen über Kant von Autoren wie Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer nicht als Ablehnung der Transzendentalphilosophie verstanden wird, sondern als eine Vertiefung und Radikalisierung dessen, was in ihr selber angelegt ist: eine Vereinigung von Idealismus und Realismus auf einem höheren Einheitsstandpunkt. Die genannten Autoren sind angetreten mit dem Anspruch, den Geist (nicht den Buchstaben) von Kants Philosophie zu vertreten.

Transzendentalphilosophie besagt in Kürze: Es gibt keine Erkenntnis ohne Bedingungen. Die Erkenntnisbedingungen lassen sich mit dem Bild der Brille oder des Filters veranschaulichen. Was ich entdecke und bekenntnismäßig verarbeite, muss durch einen Filter hindurch, der das Input der Sinne formt, ordnet und vereinfacht. Wir erkennen die Welt nicht so, wie sie an sich ist, sondern nur so, wie sie sich nach dieser Bearbeitung zeigt. Das Ding an sich (an sich betrachtet, von einem Wesen, das ohne Brille oder Filter erkennen könnte) ist für uns unerkennbar. Gemessen am Ideal einer Erkenntnis des Dinges an sich ist alle uns erreichbare Erkenntnis bedingt oder problematisch. Wir können nicht ausschließen (oder wir können sogar positiv schließen), dass die Welt an sich anders, vielleicht ganz anders ist, als wir sie erkennen.

Ist das Ding an sich unerkennbar, so stellt sich die Frage des Wertes seiner hypothetischen Annahme. Ist eine Welt aus völlig unerkennbaren Dingen langweilig und überflüssig, oder ist sie im Gegenteil ganz besonders interessant und faszinierend? Die skeptische Schlussfolgerung besagt: Ein unerkennbares Ding an sich ist uninteressant und langweilig; wir können es ignorieren. Die

1 Für zahlreiche Hinweise und Kritik danke ich Helmut Zander. Die hier vertretenen Thesen und „geistigen Kopfnüsse“ gehen auf mein Konto.

romantische Schlussfolgerung dagegen besagt: Im Ding an sich verbergen sich besonders bedeutungsvolle Geheimnisse, z. B. die Mysterien einer akausalen Geisterwelt, in der Gott, Engel, Dämonen und andere paranormale Phänomene Platz haben.

Mit der idealtypischen Gegenüberstellung von Skepsis und Romantik ist das Spannungsfeld bezeichnet, in dem sich die Deutung und Einordnung des sog. Mesmerismus bewegt. Das Spannungsfeld wird auch als Bewegung der „Aufklärung über die Aufklärung" (Hegel) beschrieben. Es geht darum, versteckte Prämissen der Aufklärung selber einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Zu den wichtigsten Problemgebieten gehört dabei die Kritik und Überwindung einer zu engen Verstandeskultur, welche das Licht des Intellekts auf kosten so vager Phänomene wie der Emotionen und der Geschichte verabsolutierte.

Eine markante Nebenwirkung eines Teiles der Aufklärung ist die Marginalisierung der Religion. Sie wird als untaugliche „religiöse Hypothese" verworfen, ja sie wird radikal unverständlich. Die Aufklärung innerhalb der Religion, die lange Tradition der Unterscheidung von wahrer Religion und Aberglaube wird ersetzt durch eine Aufklärung über die Religion, welche diese einer Kindheitsstufe in der Entwicklung der Menschheit zuordnet. Um die Bedeutung der Religion überhaupt noch zu verstehen, wird sie auf dem Umweg der religiösen Gefühle und Erzählungen erläutert. Religion steht für eine Regressionsstufe, auf der uns ein Wechselbad von Wunschdenken und Ängsten erwartet; diesen extremen Stimmungsschwankungen sind angeblich besonders Kinder, Frauen (Hexen) und ungebildete Menschen ausgeliefert. Die ältere Betrugstheorie, wonach alle anderen Religionen außer der eigenen aus Lügen und Manipulationen entstehen, wird ergänzt durch eine Illusionstheorie. Ein ausschließlich polemisch verwendeter Begriff von Religion, wie er sich schließlich in Sigmund Freuds Denken findet, setzt Religion gleich mit konfusem Wunschangstdenken. (Gemeint sind nicht nur der Wechsel von Wunsch und Angst, sondern auch Angst und Schuldgefühle, die mit eigenen Wünschen verknüpft sind.) Der Oppositionsbegriff zu Religion ist das nüchterne Bewusstsein im permanenten Kampf gegen die Versuchungen eines magischen Wunschangstdenkens.

Die skeptischen Verlängerungen der Transzendentalphilosophie besagen, dass wir zwar nicht wissen können, wie die Welt an sich ist, dass es jedoch unwahrscheinlich ist, dass sie so ist, wie wir sie erkennen. Die Skepsis richtet sich damit nicht nur gegen alltägliches oder magisches Wunschdenken, sondern auch gegen die Verankerung kontrollierter wissenschaftlicher Verfahren in der Welt. Selbst die exakten Wissenschaften geben uns nicht ein zuverlässiges Bild der Welt, sondern nur das Bild, auf das wir durch unsere Begriffe und Theorien vorbereitet sind. Die Skepsis erzeugt Ungeduld gegen sog. widerspenstige Phänomene, die sich nicht in den theoretischen Rahmen fügen.

Diese werden als „Randphänomene“ zur Seite geschoben. Dieser Haltung entspricht der methodologische Konservativismus, der an Theorien so lange als möglich festhält, auch wenn einzelne Beobachtungen oder Messdaten nicht erklärbar bleiben. Einzelne Beobachtungen oder isolierte Berichte können falsch oder gefälscht, Messdaten ungenau sein. Theorien dagegen sind durch ihren inneren Zusammenhalt immun gegen voreilige Revisionen. Die Macht der Kohärenz ist grösser als die Macht einzelner Irregularitäten. Der individuelle und kollektive anekdotische Wissensvorrat, der sich u. a. in mündlichen Überlieferungen von Wunderberichten und Sagen anhäuft, hat kaum Gewicht im Vergleich zur Kohärenz von Theorien, die sich auf wiederholbare Experimente stützen.

Diese skeptische Verlängerung der transzendentalen Entwicklungslinien läuft allerdings Gefahr, das Kind mit dem Bad auszuschütten und Wertungen, Deutungen, Vermutungen, heuristische Annahmen, Spekulationen etc. aus den Wissenschaften zu verbannen. Sie steht auch im Gegensatz zu einer Haltung der geistigen Offenheit, die dem Abenteuer der Entdeckungen und dem Reiz von Überraschungen entgegenkommt und deren Stichwort die „Rettung der Phänomene“ sein könnte. Neigen skeptische Theorien dazu, unbequeme Phänomene zu unterschlagen oder auf bekannte Phänomene zu reduzieren, so steht ein „romantischer Geist“ für die entgegengesetzte Haltung: die seltsame Anekdote, das abweichende Phänomen wird als mögliches Wunder, als Zeichen einer verborgenen Vorsehung oder Weltordnung gedeutet.

2 Die Rettung des Phänomens der Moral

Die Transzendentalphilosophie Kants steht primär für eine kritische Haltung gegenüber „Schwärmerei“ und „Geistersehen“, doch Kant selber hat eine Hintertür zur Welt des Dinges an sich offen gelassen. Zum einen dient ihm die Annahme der Existenz eines Dinges an sich als Bollwerk gegen den „Skandal des Idealismus“, der darin besteht, uns in den Kreis der Welt der Phänomene einzuschließen und alle Indizien für eine Welt, die kausal unabhängig von unseren Erkenntnisbemühungen existiert, zu verwerfen. Einem solchen Idealismus wäre die Welt abhanden gekommen.

Zum andern geht es Kant um die Rettung des Phänomens der Moral und ihrer wichtigsten, aber unbeweisbaren Grundannahme, nämlich der Annahme der Freiheit. In der Freiheit und Verantwortlichkeit des Individuums sieht Kant ein kostbares Phänomen, das durch die wissenschaftliche bzw. theoretische Sichtweise weder bewiesen noch definitiv widerlegt werden kann. Wie ich als

Geist und erster Beweger handeln kann, bleibt mir selber letztlich unverständlich, doch es ist jene Annahme, die wir machen, wenn wir uns als Person zu Personen verhalten. Unserer Erkenntnis der Welt geht somit keine letzte Tatsache, sondern eine letzte Tathandlung voraus, in den wir uns selber als Ich in der Konfrontation mit Nicht-Ich konstituieren. Eine solche letzte Tathandlung ist unbewusst; sie ist eine Handlung, welche nicht in Raum und Zeit geschieht und nicht nach den üblichen Kategorien von Eins und Vielem, Ursache und Wirkung zu erfassen ist.

Handlungen implizieren nicht nur das Mysterium der Freiheit; sie fordern auch teleologische Erklärungen. Lässt sich das Schema von Zweck und Mittel in der Erklärung des Verhaltens von Tieren anwenden? Von allen Tieren, auch von Würmern und Insekten? Ja vielleicht auf die Erklärung aller natürlichen Prozesse ohne (bewusste) Absichten? Anders gefragt: Gibt es Zweckmäßigkeit ohne bewusste Absichten? Gibt es unbewusste Absichten? Diese Fragestellungen setzen die älteren Fragen nach einer zentralen göttlichen Vorsehung fort; sie rühren an das Geheimnis einer Codierung, einer zu entziffernden Geheimschrift im „Buch der Natur“. Lebensprozesse werden aus der Sicht der Genetik zu einem permanenten Austausch von Informationen. An den alten Metaphern von Code und Information wird auch nach der Entdeckung der Genetik festgehalten, als wären die Wirkmechanismen der Vererbung alltagsprachlich nur als verschlüsselte Botschaft plausibel zu machen. Noch näher beim *common sense* würde das heißen: Die Genetik erforscht die Lebensprozesse so, als ob sie etwas mitteilen wollten.

Zweck und Mittel figurieren nicht in Kants Kategorientafel und gehören demnach nicht zu den Grundkategorien, die für eine mechanische Erklärung der Welt vorgesehen sind; sie gehören in den Bereich des Organischen und der „Kunsttriebe“ der Natur, die sich in Analogie zu einem bewussten und planenden Zweckhandeln verstehen lassen. In der Kritik der Urteilskraft wird die Methode einer analogisch verfahrenden Naturphilosophie für eine Ergänzung und Erweiterung der Transzendentalphilosophie entworfen. Uralte Elemente des analogischen, qualitativen, metaphorischen und gleichnishaften Verstehens, welche in der Theologie kultiviert wurden, werden in der romantischen Naturphilosophie für eine teleologische Ausdeutung oder „Dechiffrierung“ der Natur aktualisiert. Die äußere Erfahrung wird analog zur inneren Erfahrung und damit dezidiert anthropomorph interpretiert; der Wille in der Natur wird am Leitfaden der eigenen Leiberfahrungen übersetzt. Damit wird nicht zwingend die Annahme des Göttlichen in der Natur oder ein Pantheismus evoziert, kann es sich doch auch um eine quasi-ästhetische Betrachtung handeln, welche die Natur mit einem Kunstwerk ohne Künstler vergleicht. Noch bei Nietzsche wird sich dieser Vergleich finden.

Kant hat für die indirekte Erkennbarkeit von Zweckmäßigkeit in der Natur die Formel des „Als ob“ gefunden: wir erkennen eine Pflanze und ein Tier, *als ob* es mehrere Zwecke zu erfüllen hätte, die Zwecke der Selbsterhaltung, des Gedeihens und der Vermehrung. Die Formen des „Als ob“ werden auch für die Ausdeutung der Moral verwendet: Sie soll zwar vom Menschen aus der Autorität der praktischen Vernunft angenommen und befolgt werden; zugleich wird die Autorität der Moral mit der Betrachtung des moralischen Gesetzes, *als ob* es Gottes Gesetz sei, bekräftigt. Damit entwindet sich Kant einem Dilemma: Wäre Moral rein autonom, dann wäre sie schwer von einer „self-made morality“ zu unterscheiden, die ich mir zurechtlegen und leichtfertig weglegen könnte. Wäre sie dagegen im buchstäblichen Sinne Ausdruck des Willens und der Macht Gottes, so wäre Moral radikal heteronom. Kant löst nun das Problem der Moral dahingehend, dass er es in der Schwebe lässt zwischen einem Phänomen, dass uns einzig und allein die Autorität der Vernunft eingibt, und einem Phänomen, dessen Geltung und Autorität letztlich nur so gewürdigt werden kann, dass wir es (als sinnliche Wesen, die dem Gesetz unterworfen sind) betrachten, *als ob* es Gottes Gesetz wäre.

Kants Sorge, das Phänomen der Moral zu retten, ohne dabei eine unzulässige Erweiterung der Erkenntnis in Anspruch zu nehmen, wird durch die These des Primats der praktischen Vernunft kompensiert. Moral ist zwar theoretisch-wissenschaftlich betrachtet problematisch, ja geradezu suspekt, doch sie ist letztlich wichtiger und interessanter für den Menschen als die Erweiterung der theoretischen Erkenntnis. Menschen können auch ohne Wissenschaft ein würdiges personales Leben führen; ohne Moral und die Freiheitsannahme jedoch könnten sie sich nicht über den Status von Automaten erheben, sie könnten nicht auf Beziehungen von Person zu Person eintreten.

3 Die Rettung des Phänomens der Religion(en)

Religion wird von Kant primär in Anspruch genommen, um die Moral besser zu verstehen. Dabei spielt die schon genannte Frage der Geltung und Autorität von Moral eine Rolle, darüber hinaus aber auch die Frage nach der richtigen Distribution des Glücks. Kant kleidet dieses Anliegen in die Frage: „Was dürfen wir hoffen?“ Diese Frage betrifft nicht die Autorität, sondern den Sinn von Moral. Was wäre der Sinn von Moral, wenn sich niemand daran hielte? Was wäre der Sinn von Moral, wenn sich nur einige darin hielten? Was wäre der Sinn von Moral, wenn ich allein auf der Welt moralisch wäre? Was wäre der Sinn eines vereinzelten guten Willens, umgeben von einem Heer von Heuch-

lern, Betrügern und Egoisten, die nur darauf warten, diesen vereinzelten guten Willen auszubeuten?

Die Hoffnung bezieht sich auf eine moralische Weltordnung, in der alle Menschen letztlich das Glück oder den „Lohn" erhalten, den sie verdienen. Eine solche Welt lässt sich aus verschiedenen Gründen nicht von Menschen herstellen, oder nur approximativ, durch ein gerechtes und effizientes Strafrecht. Justizirrtümer, Unschuldsvermutung, Unwissenheit und Befangenheit trüben die Urteile von Richtern und hindern den Gang der Justiz. Weder lassen sich die innersten Absichten und geheimen Maximen aller Menschen ermitteln, noch können staatliche Behörden immer angemessene Strafen durchsetzen. Manche Opfer lassen sich nicht mehr oder nur noch unzulänglich entschädigen. Es gibt eine weite Kluft zwischen approximativer und vollkommener Gerechtigkeit. Mit der nach Kant legitimen Frage „Was darf ich hoffen?" eröffnet sich die Perspektive einer vollkommen gerechten Weltordnung, in der jene und nur jene glücklich sein würden, die dessen würdig sind. Auch über eine solche gerechte Weltordnung lässt sich nach der kritischen Selbstbeschränkung der Transzendentalphilosophie im Modus des Als-ob reden, was auf die analogische oder indirekte Mitteilung verweist, deren wir uns für solche Sachverhalte bedienen müssen. Der buchstäbliche Glaube an ein apokalyptisches Weltgericht braucht nicht weiter bemüht zu werden.

Kants Verteidigung der Religion zur Rettung des Phänomens der Moral verweist entschieden auf eine Dimension von Sinn, welche über die Gleichsetzung von Moral mit einem System von Regeln und Pflichten hinausweist. Guter Wille und Pflichterfüllung markieren zunächst eine Moral ohne Hoffnung, d. h. ohne Versprechen für das eigene Glück. Es gibt nicht nur keine Hoffnung, dass ich (dereinst) für meine moralischen Bemühungen belohnt werde (eine eher „egoistische" Erwartung), sondern es gibt rein moralisch betrachtet und ohne Ergänzung durch eine Vernunftreligion auch keine Hoffnung für die Opfer von Ungerechtigkeiten. Selbst Kant geht nicht so weit, die Hoffnung für andere zu verbannen. Wir brauchen die Hoffnung für die Hoffnungslosen, damit die Moral ihren Opfergestank verliert. Das moralische Gesetz ist kein Moloch, der isolierte Opfer fordert, sondern es soll die Gemeinschaft der Menschen guten Willens in einem „Reich der Zwecke" koordinieren. Dieses „Reich der Zwecke" ist das Als-ob-Äquivalent des Reiches Gottes. Wir sollen handeln, als ob wir Mitglieder eines beginnenden Reiches Gottes wären. Das fiktive „Reich der Zwecke" verleiht der Moral ihre quasi eschatologische Finalität, den bildhaften Ausblick auf eine Erfüllung.

Gleichwohl bleibt Kants Religionsauffassung zu sehr und zu eng mit der Absicht der Rettung der Moral verknüpft. Kants harte Worte über religiöse Gefühle, Visionen und Kulte, die mit dem Begriff der „Afterreligion" abgestempelt

werden, laufen Gefahr, den Sinn und Geschmack für das Unendliche abzutöten und die Religion ethizistisch auszutrocknen. Anders gesagt: Moral wird als Religion etikettiert, religiös aufgeladen und zu einer Moral des reinen Herzens gesteigert. Die Tugendreligion bei Kant und beim jungen Hegel wird zur Chiffre für eine Gemeinschaft ohne Entfremdung. Das Verschwinden der Religion wird getarnt und kompensiert durch eine religiöse Aufladung der Moral zur Ethik des reinen Herzens. Schleiermachers Erinnerungen an die außermoralische Dimension der Religion, die Phänomene der Verehrung und Anerkennung einer schlechthinnigen Abhängigkeit, zielen auf eine erneute Rettung des Phänomens der Religion(en), welche die Reduktion der Religion auf Moral explizit zurückweist.

Mit der Auffassung von Religion als einer eigenen Provinz im Gemüt bzw. als von Moral und Metaphysik ausdifferenziertem Bereich verschärft sich das Problem einer Rettung der Religion gegen die religionspolemischen Tendenzen der Aufklärung. Religion soll nicht nur als „Funktion" (der Moral, der Politik, der Gesellschaft usw.), sondern auch und vor allem als sinnorientierende existenzerhellende Macht gerettet werden.

Wird die Religion nicht mehr als „religiöse Hypothese" in direkter Konkurrenz zu den Hypothesen der Wissenschaften akzeptiert, so ist es naheliegend, sie im Zuge der Romantik der Kunst und der produktiven Einbildungskraft zuzuordnen. Die Nachbarschaft von Religion und Dichtung wird wichtiger als jene von Religion und Wissenschaft. Diese Zuordnung mag vorteilhaft erscheinen, solange sie mit einer extravaganten Aufwertung der Rolle der Kunst einhergeht, die Rolle des Priesters und des Poeten zusammenfallen. Wird Kunst dagegen mehr und mehr als epigonale Begleitmusik einer bürgerlich-industriellen Kultur degradiert, so verblasst auch die Aura der Religion(en). Die vorübergehend höchst intensive Zuordnung von Kunst und Religion, Poesie und Priesteramt oder gar die Schaffung verschiedener Experimente von „Kunstreligion" führen wiederum zur Reduktion: Religion selber wird auf die Aufgabe einer untermalenden Begleitmusik, einer Nostalgiekultur und Kulturreligion festgelegt. Zugleich wird auch das bedrohliche und fanatische Potential von Religion entschärft.

4 Rettung der okkulten Phänomene

Die Agenda der Erinnerungen an die Diskussionen des Mesmerismus um 1800 in den philosophischen Nachverarbeitungen der deutschen Philosophie des ganzen 19. Jahrhunderts bis Schopenhauer und Nietzsche soll hier nicht im

historischen Detail geführt werden, sondern nur als Anstoss zu methodischen Fragen, die seit der Aufklärung bis heute irritieren. Es geht weniger um einen Beitrag auf dem Stand der aktuellsten Forschung als vielmehr um das Austeilen einiger geistiger Kopfnüsse.

Was aus der Sicht der Kirchen und Sekten misstrauisch, wenn nicht ablehnend betrachtet wird, nämlich die Pluralisierung und Privatisierung der Sinnsuche, kann aus der Sicht einer liberalen Auffassung von Staat und Gesellschaft als Gewinn betrachtet werden. Als „Zivilisationsfortschritt" gilt nicht nur die quantitative Vermehrung religiöser Optionen, sondern auch die Verbesserung des Bildungsstandes, die es den meisten Menschen erlaubt, selber zu vergleichen und zu wählen. Diese Wahl muss nicht, wie noch Kierkegaard meinte, in einem von der biblischen Tradition vorgefertigten Schema von Entweder-Oder vollzogen werden, sondern die Wahl besteht auch in einer eigenen Zusammenstellung von neuen Optionen und Fragmenten aus diversen Traditionen. In dieser für die individuellen Wahlmöglichkeiten optimierten Situation geht es nicht mehr um das Machtwort der „großen Wahrheit", sondern um die suchenden und übenden Praktiken von Menschen, die ihrem Leben und Zusammenleben Sinn und Wert abgewinnen wollen. Damit erhält auch religiöse Indifferenz und Abstinenz ihren unangefochtenen Raum, während der Einfluss der Eiferer auf das öffentliche Leben und die Gesetzgebung weitgehend neutralisiert wird. Jeder sucht sich für seinen Lebenssinn die passenden Mittel und Formen. Religion(en) als Systeme von Aussagewahrheiten werden ersetzt durch (religiöse) Einstellungen und Praktiken. Auch die Bewegungen des Esoterismus und Okkultismus finden ihren Raum und ihren Markt. Diese tragen auf ihre Weise bei zur Rettung der okkulten Phänomene, die sich wissenschaftlich nicht (restlos) erklären lassen und die bereits um 1800 u. a. als Mesmerismus typologisch bezeichnet und zusammengefasst werden.

Mesmerismus wird – stark vereinfachend gesagt – zum Sammelbegriff für die um 1800 herum gesammelten okkulten Phänomene und bezeichnet damit ein Problemfeld, das sich zum einen dem Zugriff der (theoretisch und skeptisch orientierten) Transzendentalphilosophie entzieht, das zum anderen zusätzlich dazu motiviert, mit Mitteln und Ressourcen der Transzendentalphilosophie über diese hinauszugehen, in Richtung einer panpsychischen oder pantheistischen Deutung der Welt. Schopenhauer hat diesen Schritt mit den Stichworten „Teilweise Erkennbarkeit des Dinges an sich" und „induktive Metaphysik" programmatisch umrissen. Schelling vollzieht diesen Schritt in verschiedenen Anläufen, als Ergänzung der Transzendentalphilosophie durch eine Naturphilosophie, als Identitätsphilosophie und als positive Philosophie. Die „Sympathien" und „Korrespondenzen", welche die Lebewesen miteinander verbinden, werden hervorgehoben und einer kausalen und atomistischen Weltauffassung entge-

gengestellt. Die theoretische Vereinheitlichung dieser holistischen Auffassungen wird durch die Annahme eines werdenden Gottes oder eines blinden Weltwillens versucht.

Schelling und Schopenhauer könnten als exemplarisch gelten für eine Ergänzung und Transformation der Transzendentalphilosophie. Diese Transformation scheint aber nicht nur das Thema der okkulten Phänomene aufzuwerten, sondern auch die Leistungskraft philosophischer Deutungen und Erklärungen abzuschwächen, bis hin zur Schlussfolgerung einer „Philosophie des Als-ob", welche Metaphysik, die sich neben den positiven Wissenschaften zu behaupten versucht, als „Begriffsdichtung" charakterisiert. Je nach Blickrichtung kann man nun diese Depotenzierung analogischer und symbolischer Erkenntnisse als Gewinn oder Verlust einstufen. Zur Gewinnseite von Philosophien, die sich wie jene Schopenhauers in letzter Instanz zur bescheidenen Ausdeutung oder Entzifferung der Welt erniedrigen, gehört die unbestreitbare Tatsache ihrer zwar etwas verspäteten, aber durchschlagenden Rezeptionswirkung auf Künstlerinnen und Künstler. Bei allen literarischen und argumentativen Qualitätsunterschieden zwischen den Schriften von Schopenhauer und Helena Blavatzky kann man einen ähnlich erstaunlichen Rezeptionserfolg verzeichnen. Immerhin bieten beide Autoren in einer postchristlichen Atmosphäre und mit einer Faszination für die ältesten Weltdeutungen Indiens so etwas wie eine Weltformel oder einen Schlüssel zur Öffnung des Geheimnisses der Welt. Noch erfolgreicher wird allerdings Nietzsches „Zarathustra" und Nietzsche als literarische und ikonographische Gestalt, in der sich Autor und schreibende Kunstfigur vermischen, durch seine Nähe von Philosophie und Literatur, durch seine suggestive und gedankenreiche Sprache, trotz aller Phasen der positivistischen Ernüchterung und Selbstkritik. Die Bücher erobern den Weltmarkt; die Nietzscheforschung wird zur globalen Industrie.

Die Nachteile einer gewissen Assimilation der Philosophie an ästhetische oder okkulte Phänomen sind jedoch mit der Hand zu greifen. Sie folgen der problematischen, ja geradezu katastrophalen Maxime, die Wissenschaft müsse sich ihrem Gegenstand angleichen, eine Wissenschaft des Schönen müsse selber schön, eine Wissenschaft des Okkulten selber okkult werden. Spuren des Scheiterns einer solchen Angleichung finden sich in Nietzsches Werk auf Schritt und Tritt, sei es die Selbstkritik an seiner ersten Periode, nämlich am Konzept eines bewussten Wahns durch die Schaffung neuer Kunstmythen, oder in der enervierenden und entnervten Rückfrage „Hat man mich verstanden?" in seinen späteren Werken. Übermütiges Versteckspielen mit dem Leser schlägt um in verzweifelte Resignation darüber, dass sich „sein" Leser wohl erst in der Zukunft finden werde.

Dabei ist Nietzsche der Erbe der Transzendentalphilosophie und ihrer Verschärfung bei Friedrich Albert Lange und Hans Vaihinger zu einer Philosophie

des Als ob. Schon in seinen ersten Aufzeichnungen vor dem Erscheinen der „Geburt der Tragödie“ erwägt Nietzsche die Auswirkungen der Unerkennbarkeit der Welt an sich und die Risiken des Darwinismus, für den nur eine Welt der Konkurrenz von Interpretationen übrigbleibt, in der wahrscheinlich Irrtümer und Illusionen überwiegen. In seinem frühen Aufsatz über Wahrheit und Lüge verschärft Nietzsche diese skeptische Diagnose zu einer Theorie des Panmetaphorischen, die besagt, dass wir nur in Bildern denken und nie aus diesem Kokon der Metaphern ausbrechen können. Alle Erkenntnis, auch die wissenschaftliche, bleibt der Bildsprache als ihrer letzten und gemeinverständlichen Übersetzung verhaftet. Zwischen Wissenschaft und Okkultismus gibt es allenfalls graduelle Unterschiede. Zwischen der schneidenden Skepsis und dem scheinbaren Bekenntnis des späteren Nietzsches, ein Schüler des Dionysos zu sein, besteht nur jener kleine Schritt zwischen der Auffassung „Nichts ist an sich erkennbar“ und der experimentierenden Schlussfolgerung „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“. Auch die entferntesten und widerstreitendsten Perspektiven haben ein gewisses Gewicht, und es gibt keine Superperspektive mehr, die es erlaubte, eine definitive Anordnung zwischen bessern und schlechteren Perspektiven zu finden und für alle plausibel zu verteidigen. Der Streit der Machtzentren um ihre jeweiligen Interpretationen der Welt lässt sich so gesehen nicht durch den Aufwand von Argumenten und Beweisen befrieden. Der Irrationalismus steht vor der Tür, die voraussehbare, wenn nicht sogar geplante „Zerstörung der Vernunft“.

Um den Irrationalismus abzuwehren und die Phänomene des animalischen Magnetismus nicht zum Einfallstor des Esoterismus werden zu lassen, verzichten Hegel und Schopenhauer, die hier ausnahmsweise einmal am gleichen Strang ziehen, auf eine „theoretische“ Deutung des Mesmerismus. Hegel stellt den Mesmerismus in den Dienst therapeutischer Handlungen. Nicht die Wahrheit, sondern der praktische Nutzen und Therapieerfolg steht zur Debatte. Dabei achtet Hegel nicht nur auf die erhofften und tatsächlich berichteten Erfolge, sondern auch auf die therapeutische Praxis selber, die nicht zu lösen ist von einer persönlichen, fast freundschaftlichen Beziehung und einer Synergie von Suggestion und Autosuggestion. Eine solche Praxis hat, wie die moderne psychoanalytische Praxis, ihren Zweck auch und vielleicht hauptsächlich in ihr selber – es ist die kostbare (und teure) Zeit, die ich mit einem Menschen verbringe, der mir wirklich zuhört. Religionsgeschichtlich gehört die Erfüllung des Wunsches, auf ein Gegenüber zu treffen, welches die Weisheit des Zuhörens besitzt, zu den archetypischen Motiven. Bereits Hiob spricht diesen Wunsch gegenüber seinen Beratern aus, und es scheint, als könnten gerade Hiobs Freunde und Ratgeber diesen Wunsch am wenigsten befriedigen. Manche Psalmen bringen die Kultur der Klage aller Leiden vor Gott an, und es scheint,

dass hier nahezu alles möglich ist, sogar die an Gott gerichtete Klage, von Gott verlassen zu sein.

Werden nun die Phänomene, die Kant rabiat als „Bezauberung" und „Betrug" abtut, im Rahmen einer heilenden und heilsamen Beziehung gesehen, so verliert das „Seltsame" und „Unerklärliche" teilweise seine Bedeutung. Hier findet ein Übergang von Dämonologie zur Genesung aus dem Unbewussten statt.

Hegel behandelt das Phänomen des Mesmerismus im Übergang von der Naturphilosophie zur Philosophie der Person. Der Mesmerismus verweist auf den Schlaf der Vernunft in der Natur. Mit seinem Akzent auf Körpererfahrung, Hingabe an den Magnetiseur und dem Hintergrund einer alles Leben verbindenden Sympathie, die über ein bloß physikalisch verstandenes Fluidum hinaus zu pantheistischen Vorstellungen führt, bildet der Mesmerismus auch einen Unterstrom für zahlreiche Formen der Spiritualität bzw. der religiösen Übungen. Diese werden weniger im Sinne einer körper- und sinnesfeindlichen Askese verstanden, sondern eher im Sinne des Quietismus, der besagt, dass Gott selber im denkenden und andächtigen Menschen wirken kann. Dieser Gedanke ist auch Hegel nicht fremd, doch er hütet sich davor, die Überwindung des sog. spekulativen Karfreitags (den Gedanken vom Tod Gottes) vom Mesmerismus abzuleiten. Der Heiler wird nicht zum Priesterarzt überhöht. Hypnotische „séances" können nicht an die Stelle der Arbeit des Begriffs treten! In der quietistischen und erweckungstheologischen Entwicklungslinie dagegen führt der Mesmerismus über medizinische Therapie hinaus. Allerdings entfernen sich die spirituellen und meditativen Formen des „Mesmerismus" deutlich von den magnetischen Praktiken und ihren medizinisch-therapeutischen Ausdeutungen. Hegel betrachtet den animalischen Magnetismus im nüchternen Sinne, der selbst so „magische" Vorgänge wie Gedankenübertragung, Fern- und Hellsehen in den Dienst einer medizinischen Heilpraktik zu stellen versucht, ohne ihnen weiterführende Bedeutung für das Heil oder für Praktiken zur Erzwingung einer Nähe von Geistern oder Göttern zu verleihen. Mesmerismus wird nicht soteriologisch überstrapaziert, sondern therapeutisch funktionalisiert, allerdings mit einem kritischen Blick auf die Grenzen einer aufgeklärten Verstandeskultur.

Der animalische Magnetismus folgt zwar wie ein Schatten der Aufklärung und verweist auf die immanenten Grenzen der Newtonschen Physik zur Erfassung geistiger Organismen – insofern gehört seine Darstellung zu Hegels Überleitung von der Naturphilosophie und den Untersuchungen des tierischen Organismus zur anthropologischen Psychologie. Mehr gibt er jedoch nicht her – er wird nicht zu einem „Sprungbrett" in höhere Welten. Der magnetische Zustand ist zu passiv, zu fehlbar und zu „tellurisch" oder körper- und erdnah, um jene Erhebung des Geistes zu vollziehen, die nach Hegel nur das spekulative Denken leisten kann.

Nach Hegel ist nicht nur der Zustand der Hypnose, sondern auch das Verhältnis von Hypnotiseur und Hypnotisiertem interessant und prekär. Es ist eine Art von Herrschaftsverhältnis, in dem zunächst der Hypnotiseur zu herrschen und zu manipulieren scheint. Doch der Hypnotiseur hat nicht nur die Rolle des „controlleur et manipulateur", sondern auch des Empathikers, der sich möglichst vollkommen in den Zustand des Hypnotisierten versetzen soll. Den (meist weiblichen) Patienten kann es gelingen, durch – vielleicht unbewusste – Methoden des Gedankenlesens dem Magnetiseur das zu sagen, was er hören will – und sie schmeicheln damit dem Wunschdenken (inklusive der sexuellen Begierde) und der Eitelkeit des Wunderarztes. Auf diesen Zusammenhang wird auch Henri Bergson in einem Bericht über Hypnose hinweisen. Nach Hegel sind solche asymmetrischen Beziehungen häufig und zum Teil unumkehrbar – man denke nur an das Verhältnis des Menschen zu den Tieren (als *dominium*) und dem Verhältnis des Menschen zu Gott (als kreatürlicher Abhängigkeit). Nach Hegel sind jedoch Herrschaftsverhältnisse unter Menschen gekennzeichnet durch eine instabile Asymmetrie: aus scheinbar autonom herrschenden Herren werden abhängige Herren – gleichsam „dekadente Aristokraten", die sich nicht ohne Diener kleiden und nähren können. Hegel geht in seiner Dialektik von Herr und Knecht nicht so weit wie seine marxistischen Interpreten, welche die reale Emanzipation des Knechts in Auge fassen. Das trifft auch auf die Hypnose zu: Der Hypnotisierte kann sich nicht vollständig befreien, aber er kann den Hypnotiseur durch Einfühlung manipulieren und ihm das sagen, was dieser zu hören wünscht bzw. das tun, was dieser von ihm verlangt. Der Hypnotiseur gefällt sich in seiner Illusion von Macht und in der Rolle als Herr über eine jüngere Frau; er beginnt das Verhältnis zu genießen und ihm zu verfallen. Es entsteht so etwas wie „magnetische Abhängigkeit", in der sich Motive der sexuellen Abhängigkeit und des hilflosen Helfers vermischen. Der Magnetiseur wird machtsüchtig und verfällt seiner Patientin. Das Verhältnis von Herr und Knecht, Therapeut und Patient scheint sich zu verkehren – es entsteht eine Art von verkehrter Welt ohne realen Rollentausch, d. h. ohne dass die Therapeuten durch ihre Patienten geheilt würden.

Die Verletzbarkeit des Magnetiseurs manifestiert sich auch in seiner Stellung zur gesellschaftlichen Welt: viel bewundert und oft gescholten, von Fachkollegen und Kirche verdächtigt und verbannt. Er kann zu Ruhm und Reichtum gelangen, er kann aber auch seine „Kräfte" verlieren und als Scharlatan entlarvt werden. Hegel ist es wichtig, den animalischen Magnetismus nicht als „Höherentwicklung" und in diesem Sinne nicht als „spirituelle Anthropotechnik" bzw. „selbstformendes und selbststeigerndes Verhalten" zu charakterisieren, sondern eher als „Regression", die mit Pathologien und Hemmungen der Entwicklung in Beziehung steht. Der Magnetiseur bildet sich nicht durch Übung weiter

und hinauf, es kommt zu keiner nachhaltigen Habitualisierung und beruflichen Kompetenz, sondern er steht in permanenter Gefahr, die Übung zu verlieren und – ähnlich wie ein Prominenter oder ein Virtuose – vom Höhepunkt des Erfolgs allmählich abzusteigen oder gar jäh abzustürzen.

Allerdings ist Hegel an „negativen Kräften" und der Geschichte von Erfolg und Misserfolg besonders interessiert. Ausführlich beschäftigt er sich mit den Heilerfolgen für die Patienten. Der hypnotische Heilschlaf unterstützt die von Hegels philosophischem Antipoden Schopenhauer häufig evozierte *vis naturae medicatrix*, d. h. die okkulten Heilkräfte einer Natur oder einer Seele, die „nur der Schlaf des Geistes ist". Was bei Goethe, Schelling und Novalis die Gestalt eines geistreichen *Aperçus* hat, wird bei Hegel zum Leit- und Übergangsmotiv einer ausführlichen Welterfahrung des Geistes.

Schelling wird die Bedeutung des Heilschlafs (nach Armand Marie Jacques de Chastenet, Marquis de Puységur, Vicomte von Buzancy), des Einschlafens und des Somnambulismus in den Dienst seiner Theorie der Unsterblichkeit stellen, die er im Anschluss an den Verlust seiner Frau Caroline entwickelt. Im Schlaf werde das „magnetische Fluidum" verstärkt, es finde ein Austausch und eine Umkehrung zwischen Schlaf und Traumzustand statt, wonach Tote als Schlafende, aber auch das Leben als Schlaf betrachtet werden kann, aus dem wir durch den Tod erwachen.

Schopenhauer gewinnt den Zugang zum Mesmerismus durch seine Deutung gewisser Formen von Träumen, die mehr zu wissen scheinen, als der Träumende wahrnehmen kann. Er verbindet seine Deutung mit der hypothetischen Annahme eines Traumorgans. Dieses scheint eine Ähnlichkeit zu haben mit C.G. Jungs Deutung der Archetypen. In beiden Fällen, bei Schopenhauer und Jung, wird es möglich, träumend die Grenzen von Raum und Zeit und mechanischer Kausalität zu durchbrechen. Paranormale Phänomene illustrieren die Aufhebung jener Grenzen, die durch das *principium individuationis* gezogen werden.

Schopenhauer sammelt alle ihm verfügbaren und zuverlässig erscheinenden Berichte über okkulte Phänomene und sieht darin eine Bestätigung seiner Theorie, die besagt, dass wir die Welt an sich nicht adäquat erkennen können, dass es zwischen der Welt als Vorstellung und der Welt als Wille so etwas gibt wie „Zwischenräume", die als Indizien oder Zeichen für die Wirkung eines allen Dingen zugrunde liegenden Willens gedeutet werden können. Die Rettung der okkulten Phänomene wird zu einem Bestandteil des Programms einer induktiven Metaphysik, deren Erkenntnis nur indirekt und problematisch, weil durch Vergleiche und Allegorien vermittelt bleibt. Damit will Schopenhauer Kants Kritik der dogmatischen Metaphysik, welche rein apodiktische Erkenntnisansprüche a priori erhebt, treu bleiben, ohne sich dem Verdikt jeglicher Einsicht in das Wesen der Welt zu beugen.

5 Nützliche Irrtümer, schädliche Wahrheiten – aus der Sicht des Fiktionalismus

Mit Gegenüberstellungen von Vorteilen und Nachteilen kann man vielleicht die Motive abstecken, die dazu führen, entweder eine interessante Kontinuität zwischen altem und neuem Esoterismus, Mesmerismus und Okkultismus zu behaupten, oder eine Kontinuität im Aberglauben und Okkultismus zu konstruieren, welche die Auffassung bestätigt, dass die Aufgabe der Aufklärung zu keiner Zeit und in keiner Epoche als abgeschlossen betrachtet werden kann. Nuanciertere Auffassungen sowohl der Aufklärung als auch ihrer Kritiker und Gegner könnte jedoch dazu führen, einen differenzierteren und pluralistischeren Begriff von Aufklärung bzw. Aufklärungen anzustreben und die Elemente von Aufklärung in den Traditionen der Religion(en) neu auszumessen, etwa im Spannungsverhältnis von Kirche(n) und Mystik oder – wie in unserem Beispiel – von skeptischer Transzendentalphilosophie und ihren Erweiterungen und Transformationen. So betrachtet war Kant nicht der „Alleszermalmer", auch wenn er viele seiner Leser aufklärte, so wie Kant bereits von Hume sagte, dieser habe ihn aus dem dogmatischen Schlummer befreit. Tatsache ist, dass die Entwicklung der Transzendentalphilosophie in der klassischen deutschen Philosophie und Theologie nicht ausschließlich und definitiv in jenen Bahnen verlief, welche die spätere Etablierung des Neukantianismus als maßgebender akademischer Philosophie festzulegen schien, nämlich die Bahnen der Erkenntniskritik und der Wissenschaftstheorie. Für die Vermehrung der wissenschaftlichen und religiösen Optionen spricht nicht nur die Entwicklung der Wissenschaften und Philosophien, sondern auch jene der Religionsgeschichte, welche den apologetisch geführten Vergleich zwischen der „wahren Religion" und den „falschen Religionen" zunehmend erschwerte und komplizierte. Ein solcher apologetischer Versuch scheint ohnehin nur im Machtbereich der Deutungshoheit von einflussreichen Kirchen und im Umgang mit einem relativ ungebildeten Laienpublikum zu funktionieren. Heute kann sich in liberalen Demokratien jedermann einschlägig über das Judentum und den Islam informieren. Wichtiger noch: Man kann selber informiert und ohne Risiko für Leib und Leben wählen.

Ebenso leicht ist inzwischen der Zugang zu den „Geheimwissenschaften" geworden, über die sich neugierige Menschen selber informieren können. Sie verhalten sich zur Religion nicht mehr im Modus der auferlegten Herkunft, sondern im Modus der selbstgewählten Zukunft. Sie können sich ihre Religion selber mixen und brauchen dazu keine Instruktionen von höheren Instanzen, wenn sie sich nicht von sich aus an solche binden. Was im Jargon des katholischen

Lehramtes immer noch als „Relativismus" und „Synkretismus" geschmäht wird, scheint nicht nur möglich, sondern unvermeidlich. Die Geschichte der christlichen Dogmen bleibt zwar lehrreich als Reservoir intellektueller Akrobatik; doch sie enthält auch Erinnerungen an die Machtkämpfe und gewaltsam verdrängte Häresien, die zur Entstehung des christlichen Dogmas führten. Goethe schreibt in Dichtung und Wahrheit über den Eindruck, den ihm die Lektüre von Gottfried Arnolds Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie machte:

> Ich studierte fleißig die verschiedenen Meinungen, und da ich genug hatte sagen hören, jeder Mensch habe am Ende doch seine eigene Religion, so kam mir nichts natürlicher vor, als dass ich mir auch meine eigene bilden könne; und dieses tat ich mit vieler Behaglichkeit. (*WA* I, 27, 217 = Dichtung und Wahrheit, Teil II, Buch 8, gegen Ende)

Inspiriert vom pietistischen Konflikt mit der lutherischen Orthodoxie beharrt Goethe auf einer Religion zu seinem „Privatgebrauch". Entschieden spricht er sich gegen Johann Caspar Lavaters Alternative „Entweder Christ oder Atheist" aus – jene Alternative, vor die Lavater den aufgeklärten Juden Moses Mendelssohn gestellt hatte. Angesichts des stetig verbesserten freien Zugangs zur Geschichte der Dogmen und Häresien scheinen sich im Bereich der religiösen Einstellungen Lauheit und im Bereich der wissenschaftlichen Erforschung von Religionen und okkulten Phänomenen distanzierte und pluralistische Methoden zu empfehlen. Das bedeutet Äquidistanz zu den Geltungsansprüchen von „wahren" und „falschen" Religionen. Wahrscheinlich, so sagt sich der „laue" Mensch, sind sie alle voller Irrtümer. ‚Lauheit' ist hier der Oppositionsbegriff zu ‚Eifer', d. h. der Kontrast zum Menschen im Auftrag des *Deus zelotes*; es ist nicht so sehr die viel gescholtene Lauheit im Gebet, sondern die Lauheit gegenüber dem Anspruch, das *unum necessarium* zu kennen und im eigenen bornierten Standpunkt zu besitzen. Lauheit ist auch nicht Libertinismus oder Immoralismus. Lauheit verweigert sich dem Entweder- Oder von bereits vorgegebenen Glaubensentscheidungen.[2]

Nach Nietzsche gehören einige Irrtümer (wie die Annahme von Stabilität und Regularität in der Welt) zu den Grundbedingungen des Lebens. Mesmerismus, Okkultismus und „wahre Religion" sind in einer Darwinistischen oder Nietzscheanischen Perspektive nichts als nützliche oder schädliche Irrtümer, die allerdings nicht vermieden werden können, solange Menschen überhaupt noch die großen Fragen nach dem Sinn des Lebens stellen. Der Darwinismus

2 Der Ausdruck ‚Lauheit' wird vom *pudendum* (der polemischen Aussenansicht) zum *signum* (der ironischen und stolzen Selbstbezeichnung) gemacht. Der Vorschlag stammt von Urs Andreas Sommer.

hat jedoch, sobald er nicht mehr nur als globale Erklärungshypothese und heuristisches Modell, sondern als praktisch-orientierende oder gar sinnstiftende Instanz und „Weltanschauung“ missverstanden wird, eine eigentümlich verzerrende Wirkung auf Moral und Religion. Diese werden einseitig unter dem Aspekt der Auswahl nützlicher oder schädlicher Fiktionen unter Selektionsdruck betrachtet, wobei Fiktionen nach dem Wortgebrauch des klassischen Fiktionalismus von Hans Vaihinger bewusst gewählte oder bewusst perpetuierte Irrtümer bezeichnen. Manche Irrtümer, darunter die Annahme eines Gottes oder einer unsterblichen Seele, werden vielleicht harmloser, wenn wir sie als private Träumereien oder als kollektive Begriffsdichtungen ablegen können.

Kant verharrt gegenüber der „Bezauberung“ der „Gassnere“ und „Mesmerianer“ in einer Abwehrhaltung und beurteilt ihr Wirken pauschal als schädlichen Betrug. Er erinnert an die armen, unwissenden Weiber: die Hexen. So wie Kant den „Geisterseher“ Swedenborg pauschal ablehnt, so auch die geheimnisumwitterten Heilpraktiken seiner Zeit. Dahinter steckt eine Haltung, welche jeden Kontrollverlust des Subjekts, auch den durch Rausch und Sexualität bewusst herbeigeführten, rigoros ablehnt. Im Unterschied zu Schillers „Geisterseher“ fehlt Kant jegliche Toleranz für Wunderheilung und Magie.

Anders nun die fiktionalistische Verlängerungslinie der Transzendentalphilosophie: Der Fiktionalismus wird bereits ein halbes Jahrhundert vor dem Erscheinen von Darwins Werken vertreten, und zwar von Friedrich Karl Forberg, in einem Beitrag, mit dem er 1798 den sog. Atheismusstreit um Fichte eröffnete. Nach Forberg genügt es für die Sicherung der Moral, zu handeln, *als ob* es Gott bzw. eine moralische Weltordnung gäbe. Obwohl diese Position sogar Fichte zu weit geht und jedenfalls weit über die Absichten Kants hinaus der Annahme Gottes den Charakter eines für die Sicherung der Moral nützlichen, wenn auch unbegründeten oder falschen Annahme verleiht, öffnet er damit u. a. eine Perspektive für eine Beurteilung der „Bezauberung“ als einer Verkettung von moralisch oder therapeutisch nützlichen Halbwahrheiten oder Irrtümern. Von Kants panischer Angst gegen die „Selbstlüge“ als „innere Befleckung“ und Verlust der Kontrolle über sich und seine Umwelt ist bei Forberg nichts zu spüren.

Ob der Fiktionalismus selber eine stabile Position ist, soll hier nicht weiter diskutiert werden. Der Hinweis mag genügen, dass auch der Fiktionalismus keine Garantie für einen ewigen Religionsfrieden oder für ein tragfähiges Toleranzmodell bietet. Zwar nimmt der Fiktionalismus dem Streit um die Existenz Gottes seinen Witz und seine Schärfe, doch er vermag nicht alle Querelen einzuklammern. Der alte Streit im Hintergrund, wie interessant und wichtig symbolische Orientierungssysteme sind, ist damit natürlich nicht beendet. Nietzsche hat eine Auffassung nachhaltig erschüttert, nämlich die scheinbar eindeutige Zuordnung von Wahrheit (Erkenntnis) und Glück, Irrtum und Schädigung. Es

scheint, dass diese Auffassung durch den von ihm zögernd und kritisch integrierten Darwinismus suggeriert wird. Obwohl die Evolutionstheorie keine deutende oder sinnstiftende Weltanschauung zu sein scheint, enthält sie doch ein desillusionierendes Potential. Meinungen scheinen sich ähnlich wie Verhaltensweisen zu stabilisieren, wenn sie einen selektiven Vorteil verschaffen. Damit ist zumindest der optimistische Glaube an eine Harmonie zwischen Wahrheit und Nutzen in Frage gestellt. Weniger wichtig als die Frage nach der Wahrheit ist jene nach der „Wirksamkeit" von Haltungen und Überzeugungen. Nietzsche wiederholt refrainartig die Frage: Wie, wenn einige Grundirrtümer zu den Lebensbedingungen einer bestimmten Spezies gehörten?

Dem Fiktionalismus und Pragmatismus gerät die Rettung des Phänomens der Religion und des Okkulten in ein seltsames Zwielicht. Es ist denkbar, dass wir in manchen Bereichen nur noch relativ vage Vermutungen über einen gewissen Nutzen von Meinungen, Einstellungen und Übungen anstellen, während der Nachweis von Wahrheit problematisch, im Extremfall vielleicht sogar völlig unattraktiv bleibt. Glaube an Wunder könnte z. B. mit Reduktion auf sog. Heilungswunder, Religion ausschließlich als Mittel und Medium von „mental health", Lebenserwartung und Stressresistenz thematisiert werden, nach dem Motto: Gläubige leben glücklicher und länger. Ob diese Schlussfolgerung auch ohne langfristige und kontrollierte empirische Untersuchungen gezogen werden kann, ohne dabei Philosophie und Religionswissenschaften selber zu religiösen oder okkulten Praktiken zu degradieren, möge dahingestellt bleiben. Wahrscheinlicher ist dagegen, dass der Fiktionalismus wie andere Formen des Funktionalismus den Religionen den Charakter und Inhalt *sui generis* raubt. Kunst und Religion lassen sich nicht auf Stimulantien oder Schlafmittel reduzieren! Sind in der okkulten Literatur die Grenzen zwischen Wissenschaft, Religiosität und Lebenskunst nicht schon längst fliessend geworden?

6 Bibliographie

Arndt, Andreas: Friedrich Schleiermacher als Philosoph, Berlin 2013 [76–101 Auseinandersetzung mit Spinoza].

Forberg, Friedrich Karl: Entwickelung des Begriffs der Religion, in: Die Schriften zu J.G. Fichtes Atheismusstreit, hg. v. Hans Lindau, München [1798] 1912, 37–58.

Johnson, Dirk R.: Nietzsche's Anti-Darwinism, Cambridge 2010.

Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Hamburg [1798] 2000.

Keller, Ursula/Sharandak, Natalja: Madame Blavatsky. Eine Biographie, Berlin 2013.

Neugebauer-Wölk, Monika: Aufklärung und Esoterik. Anmerkungen zu einem komplexen Problem, in: Epoche und Projekt. Perspektiven der Aufklärungsforschung, hg. v. Stefanie Stockhorst, Göttingen 2013, 47–73.

Lauth, Reinhard: Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski, Hamburg 1989.
Richardson, John: Nietzsche's New Darwinism, Oxford 2004.
Schopenhauer, Arthur: Parapsychologische Schriften. Mit einer Einführung von Hans Bender, Basel, Stuttgart 1961.
Sauerland, Karol: Schopenhauer und die Magie – die praktische Metaphysik? in: Schopenhauer-Jahrbuch 93/2012, 471–484.
Sommer, Andreas Urs: Religionsverzicht. Ein Memorandum, in: Information Philosophie 2/2013, 8–14.
Tilliette, Xavier: Schelling. Biographie, Stuttgart 2004.
Vaihinger, Hans: Die Philosophie des Als-Ob, Aalen [1911] 1986.
Wolf, Jean-Claude: Pantheismus nach der Aufklärung. Religion zwischen Häresie und Poesie (Vierter Teil: Hegel und der animalische Magnetismus), München/Freiburg 2012.

Kathrin Utz Tremp

Muhlers Hexe

Von der Prozess- zur Sagenhexe anhand eines Freiburger Beispiels

1 Einleitung

Seit ich in den Jahren 2008 und 2009 an den Bemühungen um die Rehabilitation von Catherine Repond, alias Catillon, der letzten Hexe, die 1731 in Freiburg in der Schweiz verbrannt wurde, teilgenommen hatte, ist mein Interesse an den Hexen in den Sagen erwacht. Denn damals hatte ich festgestellt, dass die Freiburger in der Regel wussten, wer Catillon war, aber eher aus der Sage als aus den beiden Prozessen, die ihr im Jahr 1731 zuerst in der Landvogtei Corbières, aus der sie stammte, und dann in Freiburg gemacht wurden. Von den beiden Prozessen ist allerdings erst der erste, derjenige von Corbières, herausgegeben worden, doch weiss man im Grund doch schon recht viel über Catillon. Nichtsdestoweniger wussten die Freiburger vor allem, dass sie angeblich buckelig gewesen sei und insbesondere eines Tages ein gewaltiges Gewitter über dem Moléson, dem eigentlichen Hausberg Freiburgs, ausgelöst habe. Dieses entwurzelte Tausende von Bäumen, fegte rund zwanzig Alphütten mit sich und riss unzählige Kühe in den Abgrund. Schliesslich löste sich ein grosser Stein, rollte über die Weiden des Kleinen Molésons und überrollte die schönsten Kühe, bis er schliesslich in der Gegend des heutigen Moléson-Village zum Stillstand kam, wo man ihn heute noch sehen kann, mit den Fingerabdrücken von Catillon und ihren Dämonen. Von all dem natürlich kein Wort in den Prozessen. Ausserdem lässt sich nachweisen, dass die Sage weniger auf mündlicher Tradition beruht als auf der ersten Aufarbeitung von Catillons zweitem Prozess durch Jean-Nicolas-Elisabeth-Berchtold, der in den Jahren 1847 bis 1852 Staatskanzler der radikalen Freiburger Regierung war und sich gleichzeitig als erster mit den freiburgischen Hexenverfolgungen zu befassen begann[1].

Auf der Suche nach Freiburger Hexen, von denen sowohl die Prozesse als auch die Sagen überliefert sind, stiess ich vor einiger Zeit auf Muhlers Hexe beziehungsweise auf einen Aufsatz von German Kolly mit dem Titel „Die Muh-

1 Genoud: Légendes fribourgeoises, 192–194, siehe auch Utz Tremp: Catillon, une sorcière fribourgeoise (1663–1731), und Utz Tremp: Von Itha Stucki bis Catherine Repond alias Catillon, 71–115.

lers-Hex“, der 1936 in den „Beiträgen zur Heimatkunde“ (des Sensebezirks) erschienen war[2]. German Kolly war ein Sagenforscher, der 1898 in Rechthalten (Sensebezirk) geboren wurde und 1980 in Tafers starb. Er amtete in den Jahren 1918 bis 1959 als Primarlehrer in der Gemeinde Giffers, die ihm 1969 das Ehrenbürgerrecht verlieh. Er scheint einer jener Primarlehrer gewesen zu sein, die ein Leben lang in der gleichen Gemeinde blieben und sich um deren kulturelles Leben sehr verdient machten[3]. Auch Muhlers-Hexe muss er in dieser Gemeinde kennengelernt haben, denn Muelers, der Weiler, nach dem sie benannt ist, liegt heute in der Pfarrei St. Silvester, die erst im 19. Jahrhundert von derjenigen von Giffers abgetrennt worden war. Kollys Aufsatz über Muhlers-Hex beginnt mit einem allgemeinen Kapitel über den Hexenwahn (18–24), bevor er in einem zweiten Kapitel (25–34) den Sagenkreis um die Hexe wiedergibt und in einem dritten Kapitel (34–47) auf den Prozess gegen sie eingeht. Da er vermutete, dass sich hinter dem Sagenkreis „ein geschichtliches Ereignis verberge“, suchte er im Staatsarchiv Freiburg nach den Akten und fand einen Prozess von 1646. Demnach hiess Muhlers-Hexe ursprünglich Margreth Python und stammte aus dem französischsprachigen Arconciel (Bezirk Saane, Kt. Freiburg). Sie verheiratete sich mit Dietrich Schuler und liess sich mit ihm in Muelers nieder, von wo er wahrscheinlich stammte. Von der Bevölkerung wurde sie „Dietrina“ genannt, also nach dem Vornamen und nicht nach dem Familiennamen ihres Mannes. Das Paar hatte vier Kinder, drei Mädchen und einen Knaben, welche die Dietrina allein aufziehen musste, nachdem sie Witwe geworden war. Kolly meint, dass sie als „Welsche“ dabei einen besonders schweren Stand gehabt habe und dass „die Verschiedenheit der Sprache, der Sitten und des Temperaments sie unter der Ortsbevölkerung eine ‚Fremde‘ bleiben liess“. Es sei

> darum gewissermassen zu begreifen, dass gerade *sie* ein Opfer des herrschenden Wahns und Aberglaubens werden musste. Alles Unheil, das in St. Silvester und Umgebung geschah, schrieb man ihr zu. Zweimal musste sie vor dem Richter erscheinen. Trotz Folter konnte man ihr aber keine Schuld beweisen und musste sie wieder freilassen. Aber Misstrauen und Verdacht nahmen gegen sie im Volke zu. Was Unwissenheit, Aberglaube und Bosheit alles gegen sie ersannen, übersteigt das Fassungsvermögen des heutigen Menschen[4].

Gegen diese Argumentation ist allenfalls einzuwenden, dass gerade im Raum zwischen Arconciel und Muelers die Sprachgrenze während des ganzen Ancien

---

2 Kolly: Die Muhlers-Hex, 18–47.

3 Historisches Lexikon der Schweiz 7: 337, siehe auch Bertschy: 237 Biografien zum kulturellen Leben Deutschfreiburgs 1800–1970, 145–146.

4 Kolly: Die Muhlers-Hex, 34.

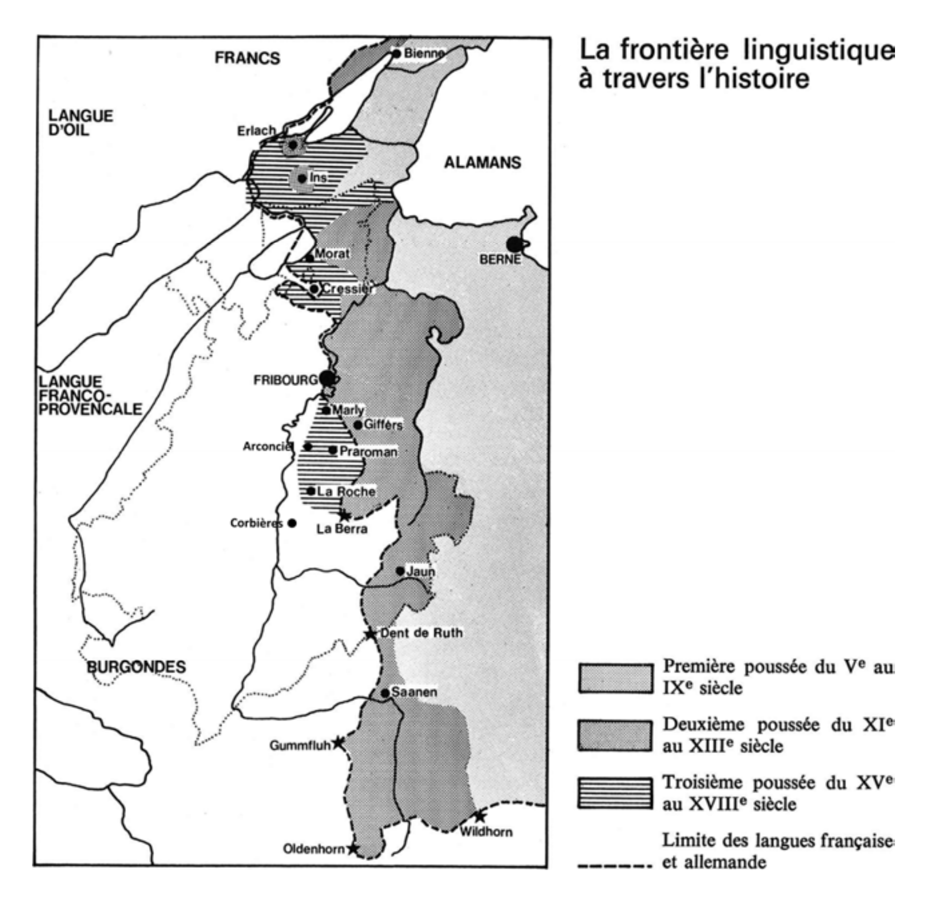


Abb. 1: Karte der Freiburger Sprachgrenzen, aus: Encyclopédie du canton de Fribourg, 400.

Regimes noch nicht festgelegt war und dass die Leute deshalb wohl kaum Anstoss daran nahmen, wenn jemand über die Sprachgrenze heiratete, aber seine eigene Sprache beibehielt.

German Kolly hat im Folgenden den Prozess, der Margreth Python 1646 gemacht wurde, „in freier Wiedergabe“ aus dem einschlägigen Turmrodel und Ratsmanual wiedergegeben (35–46). Dies ist an sich sehr verdienstvoll und hat meine eigene Arbeit sehr erleichtert, doch sind Kolly dabei mehrere Fehler unterlaufen, die ihm nicht hätten unterlaufen dürfen. Erstens hat er die Geständnisse, die der mutmasslichen Hexe abgepresst wurden und die in den Quellen in indirekter Rede wiedergegeben sind, in die direkte Rede „übersetzt“, was ihnen eine Wirklichkeit verleiht, die ihnen nicht zukommt, und zweitens hat er der Tatsache nicht Rechnung getragen, dass Margreth Python durchwegs in französischer Sprache verhört wurde und ihre Verhöre einfach ohne Weiteres in die

deutsche Sprache übersetzt. Die Tatsache, dass sie auch nach vierzig Jahren Aufenthalt (siehe unten) in Muelers auf Französisch verhört werden musste, könnte ein Hinweis darauf sein, dass sie in ihrer neuen Heimat tatsächlich schlecht integriert war. Dagegen wurden ihre drei Töchter durchwegs in Deutsch befragt. Und schliesslich hat Kolly zwar aus dem Prozess von 1646 geschlossen, dass Margreth Python bereits einmal ein Prozess gemacht worden war, aber er ist der Sache nicht nachgegangen. Dagegen haben wir in der Literatur die Angabe gefunden, dass dieser Prozess im Jahr 1629 stattgefunden hatte[5], und wollen diesen ersten Prozess auch in unsere Überlegungen einschliessen, denn aus den beiden Prozessen geht ganz klar hervor, dass Margreth Pythons Ruf als Hexe eine überaus lange Inkubationszeit hatte, was der Sagenbildung nur förderlich gewesen sein kann. Anders als Kolly beginnen wir jedoch nicht mit der Sagenhexe, sondern mit der Prozesshexe, denn nur so kann man die Unterschiede zwischen der Prozess- und der Sagenhexe sehen und die Entwicklung von der ersteren zur letzteren erfassen. Dabei darf man nicht vergessen, dass sowohl die Sagen- als auch die Prozesshexe Konstrukte sind, wenngleich die Prozesshexe der „Wirklichkeit“ – nicht der „Wirklichkeit“ der Hexe selber, sondern derjenigen ihrer Zeit – noch etwas näher gestanden haben dürfte als die Sagenhexe.

2 Die Prozesshexe

Auf die beiden Prozesse, die 1629 und 1646 gegen Muhlers-Hexe oder eben Margreth Schuler-Python geführt wurden, sind wir bereits anderswo eingegangen[6], so dass wir uns hier kurz fassen können. Im August 1629 wurde Margreth, Tochter des verstorbenen Paul Python von Arconciel und damals schon Witwe des verstorbenen Dietrich Schuler von Muelers, festgenommen, weil sie angeblich ein Unwetter gemacht hatte, oder möglicherweise sogar zwei, denn vom zweiten war der Weiler Muelers, wo sie wohnte, nicht betroffen. Beim Geschwätz könnte auch Anna, die mittlere von Margreths Töchtern, die laut des Prozesses von 1646 taub, stumm und etwas „einfältig“ war, eine Rolle gespielt haben, indem sie ihrer Mutter vielleicht übernatürliche Kräfte angedichtet hatte – oder falsch verstanden worden war. Auf der Folter gab Margreth Python schliesslich zu, dass sie den Hagel zusammen mit zwei Komplizinnen bei einer bestimmten

---

5 Bise: Essai de procédure en matière de sorcellerie en Pays de Fribourg aux XVIe et XVIIe siècle, 5–118, hier 98.

6 Utz Tremp: Eine schlecht integrierte Frau?

Quelle im Gibloux (Bez. Greyerz, Kt. Freiburg) gemacht hatte, widerrief dieses Geständnis aber, sobald sie von der Folter befreit worden war, und gestand auch nach weiteren Foltersitzungen nichts. Da man auch aus der Tochter nichts herausbringen konnte, mussten Mutter und Tochter freigesprochen werden, wurden aber aus der Alten Landschaft (dem Herrschaftsgebiet um die Stadt Freiburg herum) verbannt, ohne dass wir wissen, ob sie die nächsten Jahre tatsächlich ausser Landes verbracht haben. Im Jahr 1646 waren sie jedenfalls (wieder?) in Muelers, denn damals fand, wiederum im August, der zweite Prozess statt, dem Margreth Python schliesslich zum Opfer fiel.

Das auslösende Element des Prozesses von 1646 scheint wiederum ein Hagelgewitter gewesen zu sein, das am 25. Juli über Giffers niederging, aber das Korn der Witwe selber verschonte. Neu ist zu erfahren, dass diese rund vierzig Jahre verheiratet gewesen war, so dass, wenn sie 1629 bereits Witwe war, ihre Heirat in die Zeit vor 1600 gefallen sein muss. Nach mehreren Foltersitzungen gab sie schliesslich zu, dass sie einen Pakt mit dem Teufel eingegangen sei, und zwar vor zwei oder drei Jahren in einem Buchenwald bei Muelers. Sie gab auch zu, dass sie den Hagel vom 25. Juli gemacht habe, und zwar zusammen mit dem Bösen („le Malin") am Fellbach bei Muelers. Mit immer stärkeren Foltern gelang es, sie am Widerruf dieser Geständnisse zu hindern. Sie musste im Gegenteil auch zugeben, dass sie mit einem Pulver, das ihr der Teufel gegeben hatte, gegen Mensch und Tier vorgegangen und dass sie mehrmals auf dem Hexensabbat gewesen sei. Ausserdem wurde sie gezwungen, Komplizen und Komplizinnen anzugeben, selbst ihren eigenen Vater und Bruder, der Vater verstorben und der Bruder landesabwesend. In das Verfahren wurden mehr und mehr auch drei Töchter einbezogen, insbesondere die jüngste, die ebenfalls, wie die mittlere, behinderte, Anni hiess. Nicht miteinbezogen wurde der einzige Sohn, der als „fromm", rechtschaffen galt, gerade weil er nicht von der Mutter erzogen worden war (die vielleicht tatsächlich eine Zeitlang ausser Landes gewesen war). Die jüngste Tochter wollte einmal zusammen mit ihrer Mutter im Buchenwald gewesen sein und neben dieser einen langen Schatten gesehen haben, der mit ihrer Mutter gesprochen hatte, gab aber sonst, trotz zunehmender Folter, nichts zu. Das Ganze endete damit, dass die Mutter zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt wurde, aber nichts auf ihre Töchter kommen liess, auch nicht, als sie auf der Richtstatt noch einmal nach allfälligen Komplizinnen befragt wurde. Die drei Töchter mussten deshalb freigesprochen werden, durften aber die Pfarrei Giffers nicht mehr verlassen und wurden der Obhut ihres rechtschaffenen Bruders empfohlen.

Ein Blick über den Tellerrand der beiden Prozesse hinaus ergibt, dass der erste, derjenige von 1629, ziemlich isoliert dasteht, während der zweite sich am Anfang einer recht intensiven Hexenverfolgung situiert, welche in den Jahren

1646–1649 stattfand, ohne dass man sagen könnte, dass der Prozess der Margreth Schuler-Python die nachfolgenden Hexenverfolgungen ausgelöst hatte. Es verhält sich vielmehr wohl so, dass die Hexenverfolgungen von 1646–1649 mit einer Frau begannen, die bereits einmal vor Gericht gestanden hatte, also gewissermassen einer „Rückfälligen". Die Tatsache, dass sie bereits 1629 als Hexe vor Gericht gestanden hatte, beweist, dass sie schon lange im Ruf stand, eine Hexe zu sein, denn normalerweise steht ein Prozess am Ende einer langen Entwicklung. Da ihr bereits 1629 ein Prozess gemacht worden war, könnte sie bei der Bevölkerung von Muelers und St. Silvester bereits seit den 1610er Jahren in einem schlechten Ruf gestanden haben, der vielleicht darauf zurückzuführen ist, dass sie in Muelers eine Fremde und ausserdem eine „Welsche" war. Dazu kommt, dass sie bereits 1629 eine Witwe war und ohne männlichen Schutz dastand, den sie gerade als Zugezogene wohl bitter nötig gehabt hätte. Trotzdem verfügte die Frau offensichtlich über ein grosses Widerstandspotential, das von einer starken und vielleicht unangepassten Persönlichkeit zeugt, welche die Abneigung der Leute noch befördert haben könnte.

3 Die Sagenhexe

Bei der Sage um die Muhlers-Hexe handelt es sich nicht um eine einzige Sage, sondern um einen ganzen Sagenkreis, von dem wir nicht wissen, wie er zustande gekommen ist, bei dem aber mit einem starken Zutun des Sagensammlers, d. h. des Lehrers German Kolly, zu rechnen ist[7]. Bei den einzelnen Sagen (oder Sagenelementen) handelt es sich um recht traditionelle Motive, die man auch anderswo antreffen kann, wie Milch- oder Eierzauber[8]. Insbesondere aber sind die einzelnen Elemente sicher vom Autor so angeordnet, dass sie eine Entwicklung suggerieren, eine Entwicklung in der Haltung der Bevölkerung, welche die Hexe schliesslich nicht mehr ertragen kann und will und sie deshalb ihrem „Richter" übergibt. Diese Entwicklung ist parallel zu sehen zur Entwicklung des schlechten Rufs der Margreth Python über Jahre und Jahrzehnte hin, die wir aufgrund der Prozesse von 1629 und 1646 vermuten. Wir sehen ein zunehmendes Misstrauen, das zu zunehmender Überwachung der vermeintlichen Hexe führte, einerseits, und eine wachsende Isolierung dieser Hexe andererseits, der man nicht einmal mehr das bisschen Milch lieferte, das sie brauchte. Dies führt

7 Bestätigung bei Aerne: Die Sagen und Märchen aus dem Senseland.
8 Siehe Gerlach: Art. Hexe, 969–992; Siehe auch Tuczay: Sagenhexen, 215–219.

zu zunehmender Frustration auch der Hexe, die sich in immer verzweifelteren und grösseren Drohungen und den entsprechenden Taten äussert.

Die erste Sage (oder das erste Sagenelement) beginnt, wie man es erwartet:

> Vor vielen, vielen Jahren lebte im weltabgeschiedenen Muhlers bei St. Silvester eine alte Frau. Sie stand in nicht besonders gutem Rufe. Man munkelte allerlei Sonderbares von ihr. Es könne einer hingehen, wo er wolle, so begegne sie ihm. Wandere er durch den Wald, sei sie dort und sammle Holz. Gehe er über Feld, komme sie ihm entgegen mit Kräutern. Spaziere er dem Bache entlang, sei sie dort und schneide Weiden. Steige er auf die Berge, finde er sie Beeren lesend auch da droben. Bei Tag, bei Nacht, im Nebel, im Mondenschein, zu jeder Zeit, an jedem Ort sei sie zu treffen – nur in der Kirche selten.[9]

Hier wird die Ubiquität der Hexe unterstrichen, bei der es nicht mit rechten Dingen zugehen kann, auch wenn von einem Hexenbesen – im Unterschied zum Prozess von 1646 – nie die Rede ist. Bemerkenswert ist auch, dass die Hexe immer tätig ist: sie sammelt Holz oder Kräuter, sie schneidet Weiden oder sammelt Beeren; sie scheint alles nötig zu haben und aus allem etwas zu machen. Dagegen scheint derjenige, der immer wieder auf sie stösst und sie deshalb der Ubiquität verdächtigt, mehr oder weniger müssig: er wandert durch den Wald, er geht übers Feld, er spaziert dem Bach entlang, er steigt auf den Berg… Die Tätigkeit des Holzsammelns kennen wir auch aus dem Prozess von 1646, aber sonst erfahren wir in den Prozessen nicht, wie die Hexe sich ernährte – ausser dass sie offensichtlich Landwirtschaft betrieb, denn es ist ja ihr Korn, das nicht verhagelt wird! Abgesehen davon lässt sich für die Prozesshexe aber tatsächlich vermuten, dass sie nicht reich war. Die Sagenhexe war allüberall anzutreffen, „nur in der Kirche selten“, denn eine Hexe scheut die Kirche und mit ihr die katholische Religion, lässt sich aber vielleicht trotzdem hie und da dort blicken, um nicht aufzufallen.

Die Sagenhexe ist überall tätig, nicht nur im Raum, sondern auch in der Zeit: bei Tag und bei Nacht und sogar bei „Mondenschein“. Dieser leitet über zum zweiten Abschnitt der ersten Sage, wonach „neben ihrem Häuschen ein alter Apfelbaum stand“, um den „man sie mehrmals im Mondenschein mit andern Weibern tanzen sah“. Dies ist eine erste Anspielung auf den Hexensabbat, der weiter noch in der dritten Sage vorkommen wird. Der Hexensabbat fand offenbar bei der Sagenhexe zu Hause statt, und hier gibt es sogar Augenzeugen dafür. Ausserdem zog sich um den Baum herum ein sogenannter Hexenring, den Kolly folgendermassen erklärt: „Wenn Hexen im Mondenschein um einen Baum tanzten, so bekam dort der Rasen je nach der Jahreszeit eine braune oder

9 Kolly: Die Muehlers-Hex, 25.

dunkelgrüne Färbung. In Wirklichkeit werden diese Ringe durch einen Pilz hervorgerufen“[10].

Das zweite Sagenelement nährt sich aus der Tatsache, dass „die alte Muhlerserin eine seltene Fertigkeit im Spinnen besass“[11]. „Sie spann nicht nur für sich, sondern auch für die Leute der Umgebung. Sogar von Plasselb und Giffers her brachte man ihr Hanf und Flachs. Jeder Auftrag wurde in kürzester Zeit ausgeführt. Meist trug sie schon am folgenden Tage das fein gesponnene Garn dem Kunden ins Haus“. Statt dies für eine Tugend zu halten, dachten die Leute, es könne nicht mit rechten Dingen zugehen, und dies umso weniger, als die Hexe immer und überall anzutreffen war. „Wann machte sie denn eigentlich die viele Arbeit? Gewiss half ihr der Böse.“ Eine Nachbarin lieferte ihr eine Balle „Kuder“, den sie mit Weihwasser besprengt hatte. Schon am nächsten Morgen brachte „die Alte“ „das Gespinst ungerührt zurück und machte die böse Bemerkung: ‚Das Zeug da kann ich nicht spinnen, die Katzen haben ihre Notdurft darauf verrichtet‘“. Es versteht sich von selbst, dass die Nachbarin dies überall herumerzählte und niemand mehr der Sagenhexe etwas zum Spinnen gab.

In der dritten Sage kommt der Sabbat zur Sprache, der im Krachenwald stattfand[12]. Auch hier haben wir wieder einen Augenzeugen, nämlich einen Holzdieb, der „einst gegen Mitternacht im Krachenwald eine dünne Latte umsägte“ und dabei über dem Wald ein Singen und Klingen hörte, das immer näher kam und sich mit Lachen, Schreien und Kichern mischte. Der Holzdieb stieg auf eine Tanne, wo es plötzlich taghell um ihn wurde. „Er sah sich auf einer Wiese, wo Männer und Frauen in ausgelassenster Weise tanzten, tranken, spielten und sich belustigten“. Darunter war auch die Muhlerserin, die heute viel jünger und frischer aussah. Sie redete ihn an und reichte ihm einem mit Wein gefüllten Becher. Als er daraus trinken wollte, „verschwand die Wiese samt den Tanzenden und die Musik verstummte“, und statt des Bechers hielt der Holzdieb einen stinkenden Pferdefuss in seiner Hand. Der Sabbat hat hier nur mehr den Aspekt eines ländlichen Festes[13], und der Teufel ist praktisch nicht anwesend (es heisst nur, dass die Muhlerserin mit den Teufeln getanzt habe). Der Sabbat ist auch nicht mehr ein übergeordnetes Element, auf dem der Pakt mit dem Teufel geschlossen wird, und die Teilnahme daran wird wie ein Malefiz unter anderen behandelt. In Kollys Text heisst es denn auch: „Als dies den Leu-

10 Kolly: Die Muehlers-Hex, 20. Zum „Hexenring“ siehe auch Gerlach: Art. Hexe: 971, und Tuczay: Sagenhexen: 217.
11 Kolly: Die Muhlers-Hex, 25f.
12 Ebd., 26.
13 Siehe Gerlach: Art. Hexen, 971f.; und Tuczay: Sagenhexen, 215 u. 217.

ten bekannt wurde, da hiess es: Sie ist eine Hexe; erst hat sie das Weihwasser verspottet, und jetzt geht sie zum Hexensabbath und tanzt mit den Teufeln“.

In der vierten Sage kommt wieder ein Nachbar der Hexe zu Wort, nämlich Hans Aeby (Aebys Hans), ein älterer Mann, der ganz allein ein Häuschen in Muelers bewohnte und bei dem die Hexe jeden Morgen die Milch holte[14]. Den Leuten fiel auf, dass er immer schlechter aussah, und einer von ihnen, Xaver Buntschu (Buntschus Xaver) fragte ihn danach. Er antwortete, dass ihn jede Nacht ein fürchterliches Gepolter wecke und ein schwarzes Ungeheuer an sein Bett komme, von dem er nicht wusste, ob es Menschen- oder Tiergestalt habe. Es werfe ihm so etwas wie einen Zaum über den Kopf, und im gleichen Augenblick sei er nicht mehr ein Mensch, sondern ein Pferd und müsse die ganze Nacht mit dem Ungeheuer auf dem Rücken herumgaloppieren, „durch Wälder und Matten, über Brücken und Stege, durch Dörfer und Gehöfte“. Gegen Morgen, noch ehe es dämmere, reisse das Ungeheuer ihm die Zügel ab, und im gleichen Augenblick liege er wieder in seinem Bett, schweissbedeckt und todmüde. Buntschu erriet sogleich, worum es ging, und bot Hans Aeby an, die Rollen zu tauschen. Als das Ungeheuer nach Mitternacht kam, warf Buntschu ihm seinerseits einen Zaum über den Kopf und galoppierte mit ihm gegen Giffers, wo er es bei einem Schmied (der seltsamerweise auch in der Nacht arbeitete) beschlagen liess. Und richtig: am nächsten Morgen kam die Hexe nicht wie gewohnt zu Hans Aeby, um ihre Milch zu holen. Dieser ging stattdessen zu ihr und fand sie im Bett, zugedeckt bis zur Nase. Sie liess Xaver Buntschu holen und teilte ihm mit, dass sie eine Hexe sei und dass sie in der nächsten Nacht wieder als Pferd zu ihm kommen würde. Dann solle er sie zur Schmiede führen und die Eisen wieder wegreissen lassen. Wenn er es nicht tue, dann werde sie als giftige Schlange zu ihm ins Bett schleichen und ihn beissen, oder aber sich in einen Wolf verwandeln und ihn in Stücke reissen. Aus Angst vor diesen Drohungen tat er, wie ihm geheissen, und von da an hatte Hans Aeby seine Ruhe, weigerte sich aber fortan, der Hexe Milch zu liefern. Was hier zum Tragen kommt, ist die angebliche Macht der Hexen, sich oder auch andere in Tiere zu verwandeln, eine Macht, die hier von einem listigen Bauern gegen die Hexe selbst gekehrt wurde[15].

Von der vierten Sage wird eine direkte Brücke zur fünften geschlagen[16]. Da Hans Aeby und auch alle andern Nachbarn der Hexe keine Milch mehr liefern

---

14 Kolly: Die Muhlers-Hex, 27–29.

15 Siehe Gerlach: Art. Hexen: 698 und 670; Tuczay: Sagenhexen, 219. Siehe auch Utz Tremp: Un renard à voix humaine, 98–107, und Rais: Le lièvre et la sorcière, 127–143.

16 Kolly: Muehlers-Hex, 29.

wollten, musste sie sich diese anders besorgen, nämlich durch einen Zauber. Bald gab diese, bald eine andere Kuh in der Umgebung keine Milch. Niemand zweifelte, dass die Hexe im Muelers diesen „Greuel“ verübe, aber man konnte ihr nichts beweisen – bis ein Jäger die Zauberin auf frischer Tat ertappte, wie sie einen Melkstuhl und einen Eimer nahm und die Äste einer alten Tanne in der Nähe ihres Häuschens, die fast bis an den Boden reichten, „molk“. Als sie ihrerseits den Jäger „bemerkte, stiess sie eine böse Drohung gegen ihn aus und eilte mit der gestohlenen Milch ins Haus“.

Es wird nicht ausgeführt, wie die Hexe fortan zu ihrer Milch kam, wohl aber, in der sechsten Sage, wie sie Butter machte[17]. Eines Tages hatte sie den Schuhmacher auf der „Stör“ und setzte sich zugleich mit einem Ankenkübel (Butterfass) an den Ofen. Der Schuster fragte sich, woraus die Alte Butter mache, wo sie doch weder Kuh noch Geiss besass. Als sie einen Moment hinausging, hob er den Deckel vom Butterfass und erblickte in demselben ein Papier, das mit geheimnisvollen Zahlen und Buchstaben beschrieben war. Als die Frau unerwartet zurückkam, steckte er das Papier rasch in seine Hosentasche und kehrte an seine Arbeit zurück. Sie setzte sich wieder ans Butterfass, doch merkte der Schuhmacher nach einigen Minuten, dass ihm aus jener Hosentasche Rahm herausfloss. Er warf der Alten das Papier hin und verstand nun, warum die Leute in der Umgebung klagten, dass die Kühe nur magere Milch gäben.

Nach einiger Zeit fiel den Leuten auch auf, dass die Hexe häufig Körbe voll Eier in die Stadt trug und sie dort verkaufte, obwohl sie gar keine Hühner hatte[18]. Dagegen legten die Hühner der Nachbarn immer weniger Eier. Ein Knabe sah aus einem Versteck, wie die Hexe eines Abends mit dem leeren Eierkorb in den Keller ging, wo in einem strohgefüllten Korb ein schwarzes Huhn lag. Die Hexe schlug ihm mit einem Rütlein auf den Rücken und murmelte dabei die Namen von Nachbarn und die Anzahl von Eiern, die sie von den Betreffenden haben wollte; darauf legte das schwarze Huhn die gewünschte Zahl Eier, und der Eierkorb war im Nu voll. Als die Hexe die Eier am andern Morgen in die Stadt trug, drangen die Bauern in den Keller, schlugen das schwarze Huhn tot und hängten es an der Haustüre der Hexe auf. Diese konnte sich nirgends mehr zeigen, ohne dass sie als Diebin oder Hexe beschimpft wurde, und sie revanchierte sich ihrerseits mit Drohungen.

Die Drohungen leiten zur nächsten Episode über, mit welcher wir der Prozesshexe wieder etwas näher kommen. Diese realisierte ihre Drohungen, indem sie, an einem strahlenden Sommertag, der eine reiche Ernte versprach, früh-

17 Ebd., 29f. Zur Milch- und Butterhexe siehe Gerlach: Art. Hexen, 975.
18 Kolly: Muehlers-Hex, 30.

morgens am Fellbach (der auch im Prozess von 1646 erwähnt wird) Hagel machte. Kolly beschreibt ausführlich, wie die Hexe dabei „all ihren seit Jahren aufgespeicherten Zorn und Wut“ ausliess. Mit der gleichen Inbrunst schildert er auch das gegen Nachmittag über dem Schweinsberg aufkommende Gewitter, bei dem die Hexe auf der Anhöhe ob ihrem Haus stand und mit ausgestreckten Armen den Hagel von ihrem eigenen Gut abhielt[19].

Anders als im Prozess ist in der Sage nicht der Hagel das auslösende Element, das zur Verhaftung der Hexe führt. Was noch fehlte, um das Mass voll zu machen, war die Tötung eines Kindes[20], die auch bei den Prozesshexen der konstitutive Akt für das Hexereiverbrechen darstellt. Das Opfer war das Töchterlein des Grabenmüllers von jenseits der Ärgera, natürlich „ein liebes Kind, etwa zehnjährig, blondlockig, blauäugig, der Liebling der Eltern und der Nachbarn“. Dieses überquerte eines Tages allein den Ärgerensteig und begegnete der Hexe, die ihm „etwas Wunderschönes“ versprach, wenn es am nächsten Tag wieder herüberkäme, doch dürfe es „die Händchen vorher nicht nass machen und Mutter und Vater nichts davon sagen“[21]. Als es am nächsten Tag wieder zu der Hexe kam, wollte und konnte ihm diese das versprochene Geschenk nicht machen, denn die Mutter des Mädchens hatte ihm die Hände vorher mit Weihwasser benetzt und es das Kreuzzeichen machen lassen. Am zweiten Tag klappte es nicht, weil das Mädchen zwar das Weihwasser vermieden hatte, aber ins taufrische Gras gefallen war. Erst am dritten Tag hinderte nichts mehr die Hexe daran, das Kind an den Händen zu fassen und zu verbrennen, eine Verwundung, an der es nach drei Tagen starb.

Daraufhin rotteten die erzürnten Leute sich zusammen, nahmen die Hexe gefangen und übergaben sie dem Richter[22]. Vor diesem erzählte sie, wie Kolly sagt, mit „teuflischer Freude alle ihre Untaten“, und wurde dafür zum Feuertod verurteilt. Da sie aber eine richtige Hexe, eine Teufelin (!) war, zeigte sie keine Reue, sondern verfluchte noch die drei Henker, Verwünschungen, die selbstverständlich in Erfüllung gingen, vielleicht ein kleiner Reflex der Geschichte um den Weibel Jakob Borcard, der laut des Prozesses von 1646 entweder von der Dietrina oder ihrer jüngsten Tochter Anni malefiziert worden sein sollte.

19 Ebd., 30–32. Zum Wetterzauber siehe Gerlach: Art. Hexen, 973f.

20 Kolly: Muehlers-Hex, 32f. Siehe auch Gerlach: Art. Hexen, 966.

21 Dies erinnert stark an den Film „Es geschah am helllichten Tag“, der auf einem Drehbuch von Friedrich Dürrenmatt beruht; dieser hat daraus später den Roman „Das Versprechen“ gemacht, ein eigentlicher Anti-Kriminalroman.

22 Kolly: Muehlers-Hex, 33f. Siehe auch Gerlach: Art. Hexen, 966: „Eine Bestrafung der Hexe ist stets ein Todesurteil. […] Besonders der Feuertod verweist auf die historischen Hexenprozesse“.

4 Schluss

Mit dieser Sequenz endet die Sage; es ist keine Rede von einem wie auch immer gearteten Prozess, es wird lediglich gesagt, dass die Hexe dem Richter übergeben wurde, aber mit keinem Wort, wer dieser Richter war, nämlich die Obrigkeit in der Hauptstadt Freiburg. Welcher Kontrast auch zwischen der Sagen- und der Prozesshexe während des Prozesses und der Hinrichtung: während die Sagenhexe „ihre Untaten“ angeblich „mit teuflischer Freude erzählte“ und auch angesichts des Scheiterhaufens keine Reue zeigte, musste die Prozesshexe immer wieder gefoltert werden, um nur das „Nötigste“ für ihre Verurteilung zu gestehen, und versuchte bis zum Richtplatz, ihre Töchter zu schützen, Töchter, die in der Sage überhaupt nicht vorkommen. Im Grund kennen die Sage und die Prozesse nicht die gleichen Akteure: bei der Sage ist es die Bevölkerung von Muelers und Umgebung, bei den Prozessen sind es die Behörden in Freiburg. In der Sage ist es die Bevölkerung, welche die Hexe über Jahre beobachtet und erfolgreich Detektiv spielt und welche schliesslich entscheidet, dass es jetzt genug sei; die Behörden in Freiburg sind nur die Vollstrecker eines Urteils, das von der Bevölkerung bereits gefällt worden ist[23]. In den Prozessen sind die Behörden von Freiburg die Akteure, doch handeln sie letztlich auch aufgrund der Aussagen aus der Bevölkerung, die uns leider nicht überliefert sind. Es ist verlockend, den Sagenkreis um Muhlers Hexe mit diesen Aussagen gleichzusetzen, doch sind diese, wie wir bereits gesehen haben, von ihrem Aufzeichner, dem Lehrer German Kolly, zu sehr bereits literarisch überformt und in eine bestimmte Reihenfolge – fast in einen Entwicklungszusammenhang – gebracht worden, als dass dies zulässig wäre.

Die Sage und die Prozesse sprechen im Grund überhaupt nicht vom Gleichen: die Sage von den Ereignissen, die sich über lange Jahre und Jahrzehnte abgespielt haben, einer *longue durée*, die Prozesse von den Momenten der Verurteilung, einer *courte durée*, die freilich auch Elemente der *longue durée* reflektiert, so z. B. den wachsenden schlechten Ruf der Angeklagten, der dann in etwa wieder in Übereinstimmung zu bringen wäre mit dem, was die Sage widergibt: die von der Hexe verübten Malefizien und die Massnahmen, welche die Bevölkerung selber dagegen ergreift, sehr lange ohne die Hilfe der Obrigkeit und des Gerichts in Anspruch zu nehmen. Beide, der Schadenzauber und die Gegenmassnahmen, führen zu einer wachsenden Entfremdung zwischen der

---

23 In dieser Abwesenheit der Behörden spiegelt sich allenfalls die Tatsache, dass diese seit dem 18. Jahrhundert tatsächlich keine Hexenprozesse mehr führten; dies scheint zumindest hier, in der Sage, den Glauben an die Existenz von Hexen indessen nicht zu beeinträchtigen.

Bevölkerung und der mutmasslichen Hexe. Was im Fall der Prozesshexe allenfalls als mangelnde Integration zu interpretieren ist, ist im Fall der Sagenhexe eine zunehmende Isolierung durch die Bevölkerung, die sie sich aber, laut der Sage, absolut selber zuzuschreiben hat. So ist im Fall von Muhlers-Hex zwischen Sage und Prozess im Grund eine ähnliche Diskrepanz festzustellen wie bei Catillon: ein Gefühl, dass man zwar von der gleichen, aber überhaupt nicht vom Gleichen spricht.

Weiterer markanter Unterschied zwischen der Prozess- und der Sagenhexe: die Sagenhexe ist gewissermassen von Anfang an alt, und sie wohnt zwar nicht in einem Wald oder an einem Waldrand, aber doch im „weltabgeschiedenen Muhlers bei St. Silvester". Die Tatsache, dass ihr Wohnort einen Namen hat, unterscheidet die Sage vom Märchen, aber sonst ist Muhlers-Hexe fast eher eine Märchen- als eine Sagenhexe[24], wohl vor allem dank ihres Schöpfers, des Sagensammlers German Kolly. Sie hat keine Familie, sie ist nicht einmal eine Witwe, und sie hat keine Kinder, was doch ein ganz wesentliches Element der Prozesshexe oder, konkreter, der Margreth Schuler, geb. Python ausmachte, die ihre Töchter bis zum letzten Atemzug verteidigte. Die Sagenhexe kommt auch nicht von auswärts, von Arconciel, sondern hat scheinbar schon immer in der kleinen Welt von Muelers gewohnt und deshalb ein Leben lang Gelegenheit gehabt, ihrer Umgebung zu schaden. Mit der Familie fällt auch die „Entschuldigung" dahin, die Hexerei könnte erblich sein; diese ist vielmehr sehr individuell und verdankt sich allein der wohl angeborenen Bosheit der Hexe. Diese ist ausschliesslich auf ihren eigenen Nutzen bedacht und nimmt ihren Nachbarn die Milch, die Butter und die Eier weg[25]. Während sich dies allenfalls noch aus den Retorsionsmassnahmen der Nachbarn erklären lässt, die sie von den Lebensmitteln und dem Verdienst abschneiden, kann es kein Verständnis dafür geben, dass sie die Nachbarn als Pferde (miss-)braucht, ihnen die Ernte verhagelt und ihre Kinder tötet.

Aber auch andere „entlastende" Elemente fallen bei der Sagenhexe dahin, nämlich der Pakt mit dem Teufel und der Hexensabbat. Muhlers-Hexe, wie Kolly sie schildert, ist keinen Pakt mit dem Teufel eingegangen, der ihr eine Zaubersalbe oder ein Zauberpulver gegeben und ihr befohlen hätte, damit so viele Untaten wie möglich zu begehen. Er hilft ihr auch nicht beim Hagelmachen, den macht sie ganz allein. Sie geht zwar auf den Sabbat, aber der findet nicht mehr im Gibloux statt, sondern neben ihrem eigenen Haus, in der kleinen, unbarm-

24 Zum Unterschied zwischen Märchen- und Sagenhexe siehe Gerlach: Art. Hexen, 967; Tuczay: Sagenhexen, 217. Siehe auch Tuczay: Die Hexengestalt in den Märchen, 221f.
25 Tuczay: Sagenhexen, 215f.

herzigen Welt von Muelers, was auch den Hexenbesen völlig überflüssig macht. Auf dem Sabbat neben dem Haus der Hexe ist der Teufel nur in der Form von „Teufeln“ präsent, mit denen die Hexe tanzt (aber nicht schläft), und es gibt auch keine Komplizen und Komplizinnen mehr, die sich an den Malefizien beteiligt hätten, und insofern auch keine Mitschuldigen; die Verantwortung liegt ganz allein bei der Hexe! Diese hat weder eine eigene Familie noch eine „Hexenfamilie“; die kollektive Dimension ist ganz verlorengegangen. Die Entwicklung, dass der Pakt mit dem Teufel und der Sabbat zugunsten der Malefizien dahinfallen, ist freilich bereits bei der Prozesshexe angelegt[26], aber in letzter Konsequenz erst bei der Sagenhexe (und/oder Märchenhexe) vollzogen. Diese ist selber eine „Teufelin“, die vor dem Richter mit „teuflischer Freude“ alle ihre Untaten erzählte und keinerlei Reue zeigte, ja, sich stolz dazu bekennt, eine Hexe zu sein – in diesem Punkt lässt sie sich fast mit der Hexe vergleichen, die Jules Michelet 1862 entworfen hatte[27]. Die Antwort darauf ist eine Anthropologie, die noch viel unbarmherziger ist als die Anthropologie der Prozesshexe, eine Anthropologie, die psychische Haltungen oder Eigenschaften immer weniger auf externe Faktoren wie Teufel und Dämonen zurückführt, sondern zunehmend auf innere Faktoren wie geistige oder eben innere Kräfte[28].

5 Bibliographie

Aerne, Walter: Die Sagen und Märchen aus dem Senseland: ihre Sammler und ihre Bearbeitungen unter besonderer Berücksichtigung der Sammlung von German Kolly, Lizentiatsarbeit Univ. Freiburg i. Ue. 1992.

Bertschy, Anton: 237 Biografien zum kulturellen Leben Deutschfreiburgs 1800–1970 (Schriftenreihe der Deutschfreiburgischen Arbeitsgemeinschaft, Bd. 5), Freiburg 1970.

Bise, Gabriel: Essai de procédure en matière de sorcellerie en Pays de Fribourg aux XVIe et XVIIe siècle, in: Annales fribourgeoises 55/1979/80.

Genoud, Joseph: Légendes fribourgeoises, Fribourg 1892.

Gerlach, Hildegard: Art. Hexe, in: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Bd. 6, Berlin/New York 1990.

Historisches Lexikon der Schweiz 7, 2008.

Kolly, German: Die Muhlers-Hex, in: Beiträge zur Heimatkunde, hg. vom Verein für Heimatkunde des Sensebezirks und der benachbarten interessierten Landschaften 10/1936.

26 Siehe Utz Tremp: Eine schlechte integrierte Frau? und Utz Tremp: Von der Häresie zur Hexerei, 609ff.

27 Landes: Art. Michelet, Jules (1798–1874), 758–759.

28 Siehe die Einleitung zu diesem Band.

Landes, Richard: Art. Michelet, Jules (1798–1874), in: Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition, 4 Bde. (durchpaginiert), hg. von Richard M. Golden, Santa Barbara/Oxford 2006.

Rais, Angeline: Le lièvre et la sorcière. Une accusation de lépanthropie à Porrentruy en octobre 1612, in: Actes de l'émulation jurassienne, Porrentruy 2010.

Ruffieux, Roland: Encyclopédie du canton de Fribourg, Bd. 2, Fribourg 1977.

Tuczay, Christa: Die Hexengestalt in den Märchen, in: Begleitbuch zur Ausstellung im Historischen Museum der Pfalz in Speyer, 2009.

—: Sagenhexen, in: Hexen. Mythos und Wirklichkeit. Begleitbuch zur Ausstellung im Historischen Museum der Pfalz in Speyer, 2009.

Utz Tremp, Kathrin: Un renard à voix humaine, in: Chasse des hommes, des bêtes, des fables. Ouvrage réalisé pour l'exposition présentée sous ce titre au Musée d'art et d'histoire Fribourg, du 22 octobre 2010 au 27 février 2011, hg. von Jean Steinauer, Baden 2010.

—: Catillon, une sorcière fribourgeoise (1663–1731) (Connaissez-vous…?/Schon bekannt?, 2), Archives de l'Etat, Fribourg 2009.

—: Eine schlecht integrierte Frau? Die Hexe Margreth Python aus Arconciel, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 107/2013, 163–180.

—: Von der Häresie zur Hexerei. „Wirkliche“ und imaginäre Sekten im Spätmittelalter (Monumenta Germaniae Historica, Schriften, Bd. 59), Hannover 2008.

—: Von Itha Stucki bis Catherine Repond alias Catillon. Hexenverfolgungen im Kanton Freiburg (15. bis 18. Jahrhundert), in: Freiburger Geschichtsblätter 86/2009.

Johannes Dillinger

Kontinuitäten im Umbruch

Zum Wandel des Hexereidiskurses um 1800

Thema dieses Textes sind Paradigmenwechsel in der Zeit um 1800, die den Diskurs um Hexerei veränderten. Die Beendigung der Hexenverfolgungen und die Zurückdrängung des Hexenglaubens werden gern als frühe Triumphe der sogenannten Aufklärung präsentiert. Das Ende der Hexenverfolgung konnte als Basis der Moderne angesprochen werden.[1] Die Abkehr von der dämonologischen Hexendoktrin, die Einstellung der Hexenprozesse und der mit den Mitteln der Volkserziehung und des Strafrechts geführte Kampf gegen den volkstümlichen Magieglauben könnten als Idealfall eines nicht nur wissenschaftlichen, sondern gesamtgesellschaftlichen Paradigmenwechsels angesehen werden. Dieser Text versucht, die Veränderungen in der Auffassung von Hexerei näher zu untersuchen. Ein Paradigmenwechsel im authentischen Verständnis Kuhns wäre ein umbruchsähnlicher, rascher und radikaler Wandel von Erkenntnis- und Deutungsmustern. Es soll kritisch gefragt werden, bis zu welchem Grad der Wandel im Hexereidiskurs um 1800 tatsächlich einen Bruch darstellte. Inwieweit wurden vormoderne Basisargumente der Hexendoktrin übernommen? Wie ähnlich war das neue Herrschaftswissen des ‚aufgeklärten' Staates und seiner Wissenschaften dem alten Herrschaftswissen der Dämonologie?

Zunächst soll kurz die neue Konstruktion historischer Verantwortung durch Thomasius skizziert werden, die im 18. Jahrhundert die Hexenprozesse zurückdrängte und zugleich das Arsenal einer zu dieser Zeit aktuellen politischen Auseinandersetzung bereicherte. Auf Thomasius einzugehen ist notwendig, obwohl sich dieser Text auf das 19. Jahrhundert konzentriert, einmal weil er die folgenden Diskussionen ermöglichte, zum anderen weil bereits an seinem Beispiel gezeigt werden kann, dass die Debatte um Hexerei stets viele Implikationen hatten, die sich auf einen Kampf gegen ‚Aberglauben' oder ungerechte Gerichtsverfahren nicht reduzieren lassen. Danach werden vier auf den ersten Blick neue Deutungen von Hexerei und Magie untersucht, die sich im 19. Jahrhundert etablierten. Der Inhalt der Debatten des 19. Jahrhunderts bringt es dabei mit sich, dass trotz der Konzentration auf Hexerei der Fokus doch immer wieder auf Magie erweitert werden muss. Jede der neuen Deutungen wird daraufhin befragt, inwieweit sie das Erbe vormoderner Argumentationen aus

---

1 Dillinger: Hexen und Magie, 143–144; Behringer: Hexenprozess und Modernisierung, 319–336.

der Zeit der Verfolgungen bzw. sogar aus den Werken der Verfolger antrat. Ein Fazit versucht die Ergebnisse zusammenzufassen und erneut die Frage nach dem Ausmaß des Umbruchs um 1800 zu stellen.

1 Hexerei und historische Verantwortung

Der Jurist Christian Thomasius hat nicht nur fundamentale Kritik am Hexenglauben geübt, er hat auch die Hexenverfolgungen in richtungsweisender Form neu historisiert. Der frühe Aufklärer Thomasius leugnete in De Crimine Magiae 1701 schlicht die Grundlagen der Dämonologie. Der Teufel sei als köperloses Wesen einfach nicht fähig, auf die materielle Welt einzuwirken. Thomasius darf nicht für die Moderne vereinnahmt werden. Auch der große Kritiker des Hexenglaubens räumte ein, dass Magie, z. B. die Volksmagie der Wahrsager, wirksam sein könnte. Magische Praktiken sollten strafbar bleiben, sei es als Betrug oder als Aberglauben. Thomasius ließ sogar gelten, dass der Teufel durch böse Menschen ähnlich wie Gott durch Heilige wirken können sollte. Grundsätzlich aber äußerte sich der Teufel bloß als böse Stimme des Verführers, die man im eigenen Kopf flüstern hören mag. Ein direkter Eingriff in die durch die Sinne erfahrbare Welt sollte dem Satan als reinem Geist unmöglich sein. Daher konnte man nicht in Kontakt zu ihm treten; der Pakt als Grundlage der Hexerei war unmöglich. Aus diesem Grund waren Hexenprozesse absurd: Sie mussten ohne Wenn und Aber sofort eingestellt werden. Thomasius ging es wesentlich darum, dieses zentrale Anliegen durchzusetzen. Dass das sehr schwierig werden würde, muss ihm rasch klar geworden sein: Der Protestant Thomasius wurde gerade von Protestanten für seinen Angriff auf den Teufelsglauben hart attackiert. Man verurteilte ihn als Atheisten.[2]

In De processu contra sagas, seiner nächsten größeren Schrift zu Hexenverfolgungen aus dem Jahr 1712, bediente sich Thomasius daher eines Tricks – oder er trat einfach die Flucht nach vorn an: Einen seiner früheren kritischen Gedanken zur Hexenverfolgung baute er überstark aus. In grober konfessioneller Polemik präsentierte Thomasius den Glauben an den als Person gedachten, sichtbar in der materiellen Welt agierenden Teufel als Irrlehre der Papstkirche. Mehr noch: Die Hexenvorstellung verurteilte Thomasius als eine Erfindung des mittelalterlichen Katholizismus. In De processu als einer ersten eingehenden Untersuchung der Geschichte der Hexenverfolgung behauptete Thomasius, dass die Inquisition am Ende des Mittelalters den Hexenglauben kreiert und propa-

---

2 Lieberwirth: Christian Thomasius, 29–45.

giert hätte. Die wenigen Protestanten, die sich laut Thomasius in den Verfolgungen engagiert hatten, hatten sich von den katholischen Scheinargumenten blenden lassen. Die Konsequenzen waren klar: Protestantische Autoritäten sollen sich verpflichtet fühlen, die Hexenprozesse augenblicklich abzubrechen. Seine protestantischen Kritiker wollte Thomasius so der Lächerlichkeit preisgeben und endgültig zum Schweigen bringen.[3]

Das Ziel von Thomasius war die Einstellung der Verfolgungen, wenigstens in protestantischen Gebieten. Nach dem tatsächlichen Ende der Hexenprozesse wurde seine Polemik in einem neuen hegemonialen Diskurs aufgegriffen, von dem Thomasius selbst freilich noch nichts hatte ahnen können. Befürworter von Säkularisationsbewegungen im späten 18. und 19. Jahrhundert griffen die katholische Kirche und die Kirchenfürsten mit dem Argument an, dass sie die historische Verantwortung für die Hexenverfolgungen trügen. Eines der großen Projekte des aufgeklärten Absolutismus im Fahrwasser von Joseph II. und Montgelas war die Dezimation der Klöster, die Aufhebung der Immunitäten und die Verdrängung der Kirche aus dem Bildungssektor. Bis hin zu konkreten Personen, die sich vehement auf beiden Feldern betätigten, lassen sich hier Korrespondenzen zwischen Säkularisationskampagnen und historischen Schuldzuweisungen an die Kirche für die Hexenverfolgungen nachweisen. Der Skandal bestand dabei darin, dass Fürstenstaaten, in deren Verantwortlichkeit und vor deren weltlichen Gerichten die Prozesse tatsächlich geführt worden waren, sich nicht nur dreist selbst reinwuschen, sondern sehr handfeste politische Interessen verfolgten.[4] Aus der Polemik des Thomasius, des Vertreters einer radikalen Mindermeinung, wurde ein politisches Kampf- und Herrschaftsargument, mit dem staatliche Stellen ihre Angriffe auf Bistümer und Klöster rechtfertigten. Es ging nicht mehr darum, Hexenprozesse zu beenden – die Verfolgungen waren längst fast völlig zum Erliegen gekommen. Es ging nun vielmehr darum, historische Schuld zu konstruieren und sie als Waffe in einer aktuellen politischen Auseinandersetzung zu gebrauchen. Der offensichtlich unangemessene Vorwurf, katholische Kirchenmänner seien an den Hexenprozessen schuld, gehört bis heute, vermittelt über Kulturkampf und Nazipropaganda, zu den Standardkritikpunkten von bildungsfernen Personen, die sich an ‚der Kirche' reiben wollen.[5]

---

3 Dillinger: Hexen, 140–142; Pott: Aufklärung und Aberglaube, 215–247. Bereits der frühe protestantische Verfolgungskritiker Reginald Scot hatte das Hexenwesen als katholische Erfindung zurückgewiesen, er hatte jedoch noch keine konsistente Geschichte der Hexenprozesse vorgelegt, Dillinger: Hexen, 138.

4 Behringer: Geschichte der Hexenforschung, 485–668, 506–507, 510–511; Behringer: Hexenverfolgung in Bayern, 371–399.

5 Lorenz: Himmlers Hexenkartothek, 1999.

2 Versuche neuer Deutungen der Magie

Das Ende der Verfolgungen war nicht das Ende der Dämonologie. Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass eine Minderheit versucht hat, jede Akzentverschiebung in der Deutung von Magie zu vermeiden. Bis in das 20. Jahrhundert beharrten einige wenige Autoren vornehmlich aus hyperkonservativen katholischen Kreisen schlicht darauf, dass die dämonologische Deutung von Magie korrekt sei. Zu nennen wäre hier zunächst Görres, in der Folgezeit z. B. die Dämonologen von Petersdorff und Rodewyk oder der Pseudo-Historiker Summers.[6] Dieser ultraaffirmative Standpunkt war eine Überreaktion auf die bürgerlich-liberale Kritik an der katholischen Kirche. Als solche erwies er sich als hochgradig kontraproduktiv. Hier wurde von einer winzigen Minderheit unter den katholischen Intellektuellen ein Weg in ein selbstgewähltes Ghetto am Rand der gesellschaftlichen Diskussion eingeschlagen, der lediglich geeignet war, den bourgeoisen Antiklerikalismus mit Argumentationsmaterial zu versorgen.

Wenn man von diesen Irrläufern absieht, bleibt festzuhalten, dass mit dem Ende der Verfolgungen die Hexerei in vielen kritischen gesellschaftlichen Debatten thematisiert wurde. Im 19. Jahrhundert bemächtigten sich unterschiedliche, z. T. deutlich herrschaftsaffine Diskurse der Geschichte der Hexenverfolgung. Angestrebt wurde die umfassende Deutungshoheit über die historische Erscheinung ‚Hexenprozess'. Wenn die Entdeckung einer alleinigen Ursache der Verfolgungen und die ausschließliche Geltung der eigenen Interpretation nicht ausdrücklich beansprucht wurden, so schwangen sie doch stets mit. War die Verfolgung vorher nur als Abfolge von Justizmorden in Folge von Irrtum und Ideologie deutbar gewesen, sollten nun die ‚wahren' Gründe und Hintergründe der Hexenprozesse aufgedeckt werden. Im authentischen Verständnis Kuhns wird letztlich erst im Nachhinein erkennbar, ob ein Paradigmenwechsel stattgefunden hat. Hier aber war ein Paradigmenwechsel quasi ein bewusst verfolgtes Programm: der Paradigmenwechsel wurde gezielt ‚gemacht'. Die im 19. Jahrhundert vorgebrachten Deutungen der Hexenprozesse präsentierten sich als revolutionäre Erkenntnisse, als echte ‚Aufklärung' eines Themas, das angeblich bisher im Dunkeln gelegen hatte. Diese selbstbewusst vorgetragenen Interpretationen der Hexenverfolgungen waren der wissenschaftlichen Historiografie großenteils fremd. Historische Quellen wurden allenfalls sehr selektiv wahrgenommen. Einige dieser (pseudo)historischen Diskurse sollen nun darge-

---

6 Görres: Die christliche Mystik; Petersdorff: Daemonologie; Summers: The Geography of Witchcraft.

stellt werden. Wenigstens zwei von ihnen hatten deutliche Auswirkungen auf das populäre Hexenbild der Gegenwart, die kurz umrissen werden sollen.

Bei der Darstellung der Diskurse wird jeweils gefragt, inwieweit sie – trotz des Anspruchs auf radikale Innovation – ältere Argumente aufgriffen und zwar insbesondere Argumente aus der Zeit der Hexenverfolgung selbst. Wohlgemerkt: Dieser Rückgriff auf ältere Gedanken erfolgte nicht im Rahmen einer historiografischen Auseinandersetzung mit den Argumentationen aus Quellentexten – genau diese fand gerade eben nicht oder nur sehr eingeschränkt statt. Es scheint vielmehr so, dass die vermeintlich innovativen Diskurse des 19. Jahrhunderts unreflektiert auf voraufgeklärten Kernannahmen, wertenden Meinungen und Konstruktionen scheinbarer Faktizität zum Hexereidelikt aufbauten. Die auf den ersten Blick kritischen und neuen Sichtweisen akzeptierten von Anfang an Basispropositionen aus der Vormoderne. Sie übernahmen oder teilten zumindest fundamentale Perspektiven, die im 15. bis 17. Jahrhundert bereits virulent gewesen waren.

a Magie als Betrug

Schon ab dem späten 17. Jahrhundert werteten einige europäische Gesetzgeber das Magiedelikt um. Sie stellten nun nicht mehr Magie als wirksamen Eingriff in die Ordnung der Natur oder das Leben anderer unter Strafe, sondern als bloßen Aberglauben oder als Betrug. Diesen Tenor hatten mehr oder weniger das Magiegesetz Ludwigs XIV. von 1682 ebenso wie der britische Witchcraft Act von 1735 und das preußische Allgemeine Landrecht von 1794. Maria Theresia, die angeordnet hatte, dass Hexenprozesse ihr persönlich zur Entscheidung vorgelegt werden müssten, erklärte, solche Verfahren beruhten auf Wahn und Betrug. Der Jurist Tittmann konnte in seinem Überblick über das deutsche Strafrecht 1809 feststellen, dass Magie in der Gerichtspraxis schon lange „als eine Art von Betrug“ behandelt werde. Diese Auffassung dominierte die juristische Behandlung von Magie im 19. Jahrhundert.[7]

Einen echten Bruch mit der vormodernen Rechtspraxis stellte die Bewertung von Magie als Betrug nicht dar. Auch in Spätmittelalter und Früher Neuzeit war nicht jeder magische Akt von jedem und unter allen Umständen für wirkmächtig oder als wirkmächtig intendiert angesehen worden. Kritiker wie Befür-

---

7 Dillinger: Hexen, 142–149; Levack: The Decline and End of Witchcraft Prosecutions, 429–448; Kaufmann: Zauberei, Sp. 1614–1622, Sp. 1620–1622; Tittmann: Handbuch der Strafrechtswissenschaft, Bd. 3, 404.

worter der Hexenverfolgungen wussten selbstredend zwischen ‚wirklicher' Magie und ‚vorgetäuschter' Magie, d. h. Betrug und Taschenspielertricks zu unterscheiden.[8] Der Glaube an die Wirksamkeit von Magie und die Angst vor Hexen schlossen durchaus nicht aus, dass man auf der Hut vor Betrügern war, die Magie nur vortäuschten. Freilich war ein solches Vortäuschen magischer Fähigkeiten äußerst riskant – grundsätzlich war Magie in der Vormoderne strafbar und konnte als schwerkriminelle Hexerei gedeutet werden. Gleichwohl versprachen sich insbesondere marginalisierte Vaganten kurzfristig Vorteile davon, sich als Magier, insbesondere als Heiler, Wahrsager oder Schatzgräber auszugeben.[9] Es ist durchaus nicht so, dass in der Vormoderne Magie immer als solche bestraft wurde, in der Moderne aber als Betrug. In der Vormoderne standen beide Möglichkeiten der Deutung von magischem Handeln nebeneinander. Welche der Möglichkeiten gewählt wurde, entschied letztlich der jeweilige konkrete Kontext, die komplexe soziale und kulturelle Konstellation, in welcher der (vermeintliche) Magier und sein Zauber standen.[10] Von einem revolutionären Umbruch von der Bestrafung von Magie als solcher hin zur Bestrafung von Magie als Betrug im Kontext der so genannten Aufklärung am Ende des 18. Jahrhunderts kann also keine Rede sein.

b Magie als Paganismus

Der Germanist Jacob Grimm stellte ausgehend von Thomasius' Behauptung, dass die katholische Kirche hinter den Hexenverfolgungen stecke, eine schlichte, aber sehr bedeutsame Frage: Nicht wer verfolgte, wie Thomasius das schon getan hatte, auch nicht, wer verfolgt worden war, wie das andere Autoren später tun sollten. Grimm fragte, *was* verfolgt worden war. Grimm akzeptierte nicht, dass die Angeklagten in Hexenprozessen schlicht passive und wahllos ausgesonderte Opfer von Unrecht gewesen sein könnten. Er fragte, was denn die Opfer der Hexenprozesse getan haben sollten, das ihnen Angst und Hass christlicher Machthaber eintrug. Die Antwort auf diese Frage dürfte Goethe Grimm

8 Vgl. z. B. Guazzo: Compendium maleficarum, 4–5; Scot: Discoverie of Witchcraft, 196–203; vgl. Walter: The Sceptical Tradition, 101–121.
9 Purkiss: The Witch in History, 145–176; Dillinger: Magical Treasure Hunting in Europe and North America, 153–163; Dillinger: Kinder im Hexenprozess, 180–189.
10 Dillinger: Magical, 134–135, 141–146, 160–167; Dillinger, Kinder, 63–64. Ein Curiosum der Magieforschung stellt der 2007 publizierte Band von Scholer dar, der ernsthaft versucht, die Exempelepisoden in der Dämonologie mithilfe der Betrugsdeutung zu verstehen, Scholer: Der Hexer war's.

suggeriert haben. Der Germanist Grimm war zweifellos mit Goethes Gedicht Die erste Walpurgisnacht vertraut. Das Gedicht war 1799 publiziert und 1833 von Felix Mendelssohn Bartholdy vertont worden. In diesem von der Hexenforschung bisher weitestgehend ignorierten Text erklärte Goethe, dass die vermeintlichen Hexen, die die Inquisition verfolgt haben sollte, tatsächlich Anhänger einer vorchristlichen Religion gewesen wären.[11]

Der geniale Goethe entwarf hier in wenigen Zeilen eine Deutung der Hexenprozesse, die auf den ersten Blick überzeugend, völlig falsch und unglaublich erfolgreich war. Grimm, vertraut mit Goethe und bestens bewandert in germanischer Mythologie und frühen Formen deutscher Volkskunde, verbreitete diese Auffassung: Die Magie, die den Hexen unterstellt worden war, war tatsächlich eine pagane Religion gewesen bzw. deren Relikte, die sich in die Frühe Neuzeit gerettet haben sollten. Die Opfer der Hexenprozesse waren laut Grimm also die letzten Erben eines heidnischen Kultes.[12] Grimms Deutung der Hexenprozesse kann durchaus als anthropologisch bezeichnet werden. Er richtete den Blick auf eine fremd gewordene Vorstellungswelt, eine religiös-magische Kultur, für die er Dämonologie und Hexenprozessakten als Zeugnisse nutzen zu können glaubte. Die Fehler von Grimms – eigentlich Goethes – Argumentation, gerade auch seine historisch nicht untermauerte Behauptung uralter Kontinuitäten, waren durchaus typisch für die ersten Gehversuche der Europäischen Anthropologie. Grimms Paradigma von Hexen als Heiden hat drei große Argumentationsgänge aus sich entlassen. Letztlich verdankt sich die neopagane Wicca Bewegung in ihrem Ursprung Grimm. Die NS Forschung zu Hexenprozessen baute fast ausschließlich auf Grimms Spekulationen auf. Ginzburgs Deutung des Hexensabbats als steinzeitliches Erbe Europas, die in den 1990er Jahren diskutiert wurde, stand den Ideen Grimms nahe.[13]

Grimms Deutung der Hexenprozesse als Verfolgung der Überreste einer heidnischen Religion war nicht nur von keinerlei historischen Quellen gedeckt; sie war in sich wenig originell. Deutlich war Grimms eigenes Argument einer sehr alten theologischen Tradition verhaftet. Die Bibel hatte nicht-jüdische bzw. nicht-christliche Gottheiten bereits als böse Geister gedeutet. Augustinus

11 Die Pointe von Goethes Text war freilich, dass die ‚Druiden' ihre Versammlung spukhaft inszenierten, um die christlichen Verfolger zu erschrecken und fernzuhalten. Hier ging Grimm nicht mit: Die alte theologische Tradition zeigte ihm einen anderen Weg. Gleichwohl stimmten die Kerngedanken von Goethe und Grimm – die vermeintlichen Hexen waren tatsächlich Heiden gewesen – überein.

12 Dillinger: Hexen, 114–115; Behringer: Geschichte, 516–518.

13 Wiedemann: Rassenmutter und Rebellin; Behringer: Geschichte, 557–571; Dillinger: Hexen, 58–62, 115; vgl. Ginzburg: Hexensabbat, 1990.

baute diesen Gedanken unter dem Einfluss des Neoplatonismus aus: Er verunglimpfte die Verehrung heidnischer Götter als privates Übereinkommen mit Dämonen und legte damit die Grundlage der Lehre vom Teufelspakt. Die jüdisch-christlich theologische Tradition erklärte also den heidnischen Kult zum Dämonendienst. Dieser Gedanke ließ sich ausbauen: Paganismus konnte mit Dämonendienst gleichgesetzt werden. Jede Magie aber ließ sich mit Paganismus identifizieren. Jede Abweichung von der christlichen Orthodoxie konnte als Magie denunziert werden. Damit rückten Magie und unorthodoxe Religionspraxis in die Nähe des Heidentums. Und dieses Heidentum war als Dämonendienst verurteilt worden. Der katastrophale gedankliche Kurzschluss stellte sich ein: Neben dem orthodoxen Christentum, definiert von Bischöfen und gelehrten Theologen, stand letztlich nur noch die Dämonenverehrung. Mit dieser brachialen Interpretation versuchten die gelehrten Theologen des Mittelalters den gordischen Knoten der Alltagsreligion, die viele Anliegen auf vielfältige, auch auf unorthodoxe Weise bediente, zu durchschlagen. Das gelebte Christentum des Alltags wurde harsch und billig als schlecht übertünchtes Heidentum verdammt, dessen weitere Deutung als Teufelskult stets wie ein Damoklesschwert über der Diskussion schwebte.[14] In Klammern sei hier festgehalten, dass die fixe Idee dogmatischer Hardliner, alle, deren Glauben nicht den Standards gelehrter Theologie entsprach, seien tatsächlich Heiden gewesen, von der modernen historisch orientierten Forschung vielfach völlig unkritisch übernommen wurde.

Genau in dieser theologischen Verdammung mangelnder Orthodoxie als Heidentum und Teufelskult lag die Quelle von Grimms Argumentation. Grimm übernahm den Gedankengang fast unverändert. Die Opfer der Hexenprozesse waren als Teufelsdiener verurteilt worden und sie hatten Grimms Auffassung nach Magie betrieben: Grimm schloss, dass sie Heiden gewesen sein mussten. Die angebliche heidnische Identität des Magiers hatte dabei letztlich bloß die kirchliche Polemik gegen den Volksglauben nahegelegt. Grimm (und vor ihm Goethe) taten nichts anderes, als dass sie den alten theologischen Elitendiskurs übernahmen. Freilich bewerteten sie nicht mehr die angeblich paganen Hexenprozessopfer negativ, sondern deren Verfolger.

---

14 Geerlings: De antieke daemonologie; Götz: Der Dämonenpakt bei Augustinus, 57–84; Peters: The Medieval Church and State on Superstition, 173–245; problematisch Harmening: Superstitio.

c Magie als Medizin

Wenn seine Antwort auch fragwürdig war, Grimm hatte gefragt, *was* eigentlich verfolgt worden war. Eine neue Schule, die sich von Thomasius Konzentration auf die Verfolger abkehrte, fragte, *wer* verfolgt worden war. Diese Deutung der Hexenprozesse ging von Jules Michelet aus. Michelet darf nicht als Historiker im herkömmlichen Sinn angesprochen werden. Der entschiedene Republikaner und harte Gegner des Katholizismus verfasste 1862 mit La Sorcière eine romanhafte Darstellung der Hexerei. Michelet zufolge waren die Opfer der Hexenprozesse Volksheiler und Kräuterkundige gewesen. Auf diese weiblichen Volksheiler seien die einfachen Menschen der Vormoderne angewiesen gewesen, da es für sie keinerlei Ärzte gegeben habe. Aber Michelets Hexen sollten nicht bloß Heilerinnen gewesen sein: Dank ihrer profunden Kenntnisse von Pflanzengiften hätten sie Rauschdrogen zubereitet. Nur mit Hilfe dieser Drogen, so stellte Michelet schaudernd fest, habe man die Frühe Neuzeit auszuhalten können. Der Hexenflug und der Hexentanz seien Rauscherlebnisse gewesen, ausgelöst von pflanzlichen Drogen. Die Hexen waren also nicht nur Heiler, sondern auch Dealer. Aber die Hexen waren noch mehr: Die Hexen des französischen Republikaners Michelet waren Revolutionäre: Der Drogenrausch bescherte den Bauern wenigstens die Illusion von Freiheit und Wohlstand, die ihnen von Adel und Kirche vorenthalten wurden. Allein schon die Möglichkeit dieser Flucht in den Rauschtraum hinterfragte die absoluten Ansprüche kirchlicher und weltlicher Herrschaft.[15] Michelets Geschichte der Hexen war eine mitreißende Fiktion. Mit Petitessen wie historischer Dokumentation und konkreten Quellenbelegen konnte sich Michelet, der begnadete Erzähler, nicht abgeben. Gewiss, es gab Rauschdrogen in der Frühen Neuzeit. Ohne Frage gab es auch eine große Zahl von weiblichen und männlichen Volksheilern. Nur erscheinen diese in der Überlieferung zu Hexenprozessen allenfalls sehr am Rand. Es stimmt einfach nicht, dass die Opfer der Hexenprozesse irgendwelche besonderen pharmazeutischen oder medizinischen Kenntnisse hatten. Der Rauschdrogensabbat als verkehrte Welt, die armen Bauern den Traum vom besseren Leben ermöglichte, findet sich in den Aussagen von Hexenprozessopfern nicht. Dort ist der Sabbat vielmehr ein erstaunlich prosaisches Spiegelbild der Alltagswelt. Diejenigen, die auch in der realen Welt den Ton angeben, reiche und adelige Männer, waren angeblich auch die Führer der Hexen.[16]

---

15 Michelet: La Sorcière, vgl. dazu Wiedemann: Rassenmutter, 76–84; Calo: La Création de la femme chez Michelet; Behringer: Geschichte, 518–519; Franz: Hexensalbe, 57–64.

16 Meurger: Plantes à Illusion, 369–382; Dillinger: „Böse Leute“, 120–134.

Michelet verlieh den Opfern der Hexenprozesse drei zentrale Charakteristika: Sie hatten medizinische Kenntnisse, sie standen gegen die etablierten Ordnungen von Staat und Kirche und sie waren Frauen. Diese Ideen verschwanden nie völlig. Als die Rolle von Frauen in der Gesellschaft neu diskutiert wurde, die etablierte Ordnung als Unfreiheit kritisiert wurde und Drogen eine neue Popularität gewannen, kam Michelets Argumentation mit gewaltiger Breitenwirkung zurück. 1973 veröffentlichten die Amerikanerinnen Ehrenreich und English ihre Geschichte der Hexen. Wieder sollten die Opfer der Hexenprozesse dörfliche Volksheilerinnen gewesen sein. Die Ordnung, gegen diese Heilerinnen nun stehen sollten, war die Ordnung der universitären Medizin. Es ging um eine wirtschaftliche Konkurrenz: Durch die vielen Kräuterfrauen fanden die gelehrten Ärzte keine Kundschaft. Die Mediziner waren natürlich Männer, die Dorfheilerinnen Frauen. Die Hexenverfolgungen, so Ehrenreich und English, waren ein Verdrängungskampf der männlichen Mediziner gegen die weiblichen Heiler. Es ging darum, ökonomische Konkurrenz und eine alternative Wissenskultur zu eliminieren. Und es ging um Geschlechterrollen, die Macht der Genders in der Gesellschaft.[17]

1985 schrieben die deutschen Soziologen Heinsohn und Steiger die Tradition Michelets fort. Die Hexen, so heißt es bei ihnen, waren nicht einfach Heilerinnen, sondern Hebammen. Hebammen, so Heinsohn und Steiger, machten ihr Geld eigentlich nicht damit, Kindern auf die Welt zu helfen, sondern damit, Frauen über Empfängnisverhütung zu belehren. Ja, diese Hebammen hätten Abtreibung betrieben. Heinsohn und Steiger machten Michelets Kombination von medizinischen Kenntnissen und Revolution zu Kenntnissen bezüglich Empfängnisverhütung und sexueller Revolution. Und flugs hängten die von historischer Sachkenntnis unbelasteten Soziologen noch eine Verschwörungstheorie à la Ehrenreich und English an: Die Hexenverfolgungen dienten einzig und allein dem heimlichen Zweck, das Wissen über Empfängnisverhütung aus der Welt zu schaffen. Wer sollte gegen Empfängnisverhütung sein? Die Staaten, die seit dem Mittelalter eine Peuplierungspolitik betrieben hätten. Und natürlich waren diejenigen, die 1985 gegen Empfängnisverhütung waren, auch um 1600 dagegen: Bei Heinsohn und Steiger durfte die typisch deutsche Mär von der katholischen Kirche als spiritus rector hinter den Verfolgungen fröhliche Urständ feiern.[18] Man braucht kaum zu sagen, dass das zeitgeistige Gerede von Ehrenreich und English bzw. Heinsohn und Steiger durch keinerlei Quellenbelege gestützt ist.

17 Ehrenreich/English: Hexen, Hebammen und Krankenschwestern; Dillinger: Hexen, 120–121.
18 Heinsohn/Steiger: Die Vernichtung der weisen Frauen; dazu kritisch Schwerhoff: Die Erdichtung der weisen Männer, 120–121.

Ihre Verschwörungstheorie über den gezielten Massenmord an Heilerinnen und Hebammen ist nicht nur nicht belegt, sondern äußerst unwahrscheinlich.

Aber auch Michelets Hexe war so neu nicht. Gewiss: Hexenprozessakten und Dämonologie legen durchaus nicht nahe, dass die Opfer von Hexenprozessen Volksheilerinnen, Produzentinnen von Rauschdrogen und Revolutionärinnen waren. Zwei Gedanken finden sich aber durchaus: eine Nähe von Hexerei und Vergiftung wie auch die Vorstellung, dass die Hexen eine Gefahr für das politische Gemeinwesen darstellten. Wie bereits das griechische ‚Pharmakon', das Heilmittel wie Zaubermittel bezeichnen konnte, und der lateinische Begriff ‚veneficium', der sowohl Giftmord als auch Schadenszauber bedeuten konnte, nahelegten, war die Grenze zwischen Medizin und Magie in der Vormoderne fließend.[19] Die dämonologische Literatur wie auch die Hexenprozesse selbst kannten selbstverständlich die Vorstellung, dass Hexen durch geheimnisvolle Tränke töteten und krank machten. Ob es sich dabei um Gift oder Zaubertränke handelte, blieb offen. Ferner hieß es öfter, dass Hexen vorgäben, Kranke heilen zu wollen, sie aber tatsächlich durch Magie noch kränker machten.[20] Freilich genügen diese Quellenbelege nicht, um Michelets Darstellung zu rechtfertigen. Mindestens ebenso gut könnte man Hexen als Köchinnen ausweisen: Magische oder vergiftete Speisen und das gemeinsame Essen der Hexen gehörten ebenfalls prominent zur Hexenimagination.[21]

Michelets Sicht der Hexe als Revolutionärin hatte ebenfalls eine Parallele in der Dämonologie. Einer der frühesten Autoren der Hexenlehre, der Luzerner Chronist Hans Fründ, schilderte Anfang der 1430er Jahre die Hexen als umstürzlerische Verschwörung, die versuchte die staatliche wie die kirchliche Ordnung zu zerstören. Bodin präsentierte 1580 Hexerei als fundamentale Bedrohung staatlicher Strukturen. Letztlich zielten die Hexen darauf ab, die gesamte bestehende Ordnung, gerade auch die staatliche Obrigkeit zu zerstören und die Welt in ein teuflisches Chaos zu stürzen.[22] Wohlgemerkt: Fründ, Bodin und andere Autoren der Verfolgungszeit unterstellten den Hexen kein politisches Programm, sondern reine Zerstörungswut, die eben auch in politischen und administrativen Strukturen Objekte fand.

Die Hexe als Axt an den Wurzeln des Ancien Régime war eine Fantasie, die Michelet mit Menschen der Frühen Neuzeit teilte. Für den Autor aus dem

---

19 Kaufmann: Zauberei; Dillinger: Hexen, 32–35.

20 Vgl. z. B. Guazzo: Compendium, 90–91, 121–124; Robisheaux: Witchcraft and Forensic Medicine, 197–216; Franz: Hexensalbe; Dillinger: Hexen, 117, 120–121, 125–126.

21 Vgl. z. B. Robisheaux: The Last Witch of Langenburg.

22 Fründ, zitiert nach Ostorero: L'Imaginaire du sabbat, 50–51; Bodin: De la démonomanie des sorciers.

19. Jahrhundert war der Sturz des Ancien Régime freilich uneingeschränkt positiv, seine Hexe damit eine Heldin. Für die Menschen der Verfolgungszeit war die Infragestellung ihrer staatlichen Ordnung hochgradig angstbesetzt, die Hexe damit böse.

d Magie als Geisteskrankheit

Am Ende des 18. Jahrhunderts entwickelte sich eine Deutung von Magie und Hexenglauben, die sich selbst als psychologisch bezeichnete. Diese Interpretation hatte eine doppelte Stoßrichtung. Zunächst und vor allem sollte untermauert werden, dass Magie keine Wirkungen in der greifbaren Materialität des Alltags hervorbringen konnte. Dass der Glaube an ihre Wirksamkeit dennoch verbreitet war, wurde mit Verweisen auf die Psyche, auf (getrübte) Sinneswahrnehmungen und emotionale Bedürfnisse erklärt. Hier schien tatsächlich ein Paradigmenwechsel von einem ‚äußeren' Verständnis von Magie als dem Wirken von Dämonen als externen und eigenständigen Agenten hin zu einem ‚inneren' Verständnis von Magie als einer Folge psychischer, emotionaler und kognitiver Gegebenheiten des Menschen gelungen. Die zweite Stoßrichtung bestand in der Propagierung des Vernunftgedankens der Aufklärung: Die Vernunft würde den Glauben an Magie als absurd entlarven, daher war vernunftgemäßes Denken im Sinn der bürgerlichen Aufklärung durch Erziehung in allen Schichten zu verbreiten. Es war, wie der berühmte Bildtitel von Goya 1799 formulierte, der Schlaf der Vernunft, der die Ungeheuer des Aberglaubens gebar. Einbildungskraft wurde als negativer Gegenpol der Vernunft präsentiert: Die heute ganz positiv betrachtete Fantasie stand in diesem älteren Diskurs noch ganz nah bei der Fantasterei. Oder mit den Worten des Philosophen Carl Friedrich Pockel, 1785 publiziert im ‚Magazin für Erfahrungsseelenkunde': „Unsere Phantasie kann mit uns machen, was sie will, wenn… die Vernunft … vertrieben worden ist."[23] Der Jurist Carl August Tittmann stellte 1809 lapidar fest, dass Magie, wenn sie nicht auf einer Täuschung durch einen anderen beruhe, also gezielter Betrug sei, nur eine Selbsttäuschung darstellen könne, welche wiederum bloß als „Folge einer Seelenkrankheit" zu verstehen sei.[24]

Zwei Beispiele dieser Argumentation sollen ganz knapp präsentiert werden. Ausgewählt wurden sie, weil sie als repräsentativ für den neuen ‚psychologi-

---

23 Pockel zitiert nach Behringer: Geschichte, 511, vgl. dazu auch Pott: Aufklärung, 333–334. Weitere Beispiele Behringer: Geschichte, 511–512.

24 Tittmann: Handbuch, Bd. 3, 405.

schen' Diskurs gelten dürfen. Heydenreich eröffnete seine einschlägige Darstellung zur psychologischen Entwicklung des ‚Aberglaubens' 1798 schon mit dem Kernsatz: „Der Aberglaube ist gewiss eine der ältesten und allgemeinsten Verstandeskrankheiten des Menschen."[25] Die Ursachen des Aberglaubens wollte Heydenreich in natürlichen Anlagen des Menschen sehen: Wegen der naturgegebenen Freiheit der Einbildungskraft würden Menschen die Grenzen des Erkennbaren nicht hinnehmen. Dennoch neigten sie zu intellektueller Faulheit, die einfache Wahrnehmungen und Argumentationen komplexen und umfangreichen vorziehe. Wunderbares wird stets auf positives Interesse und Glauben stoßen, weil es die Erweiterung des menschlichen Horizonts in das Numinose zu versprechen scheint. Der Hang zur Unsittlichkeit mache die Erkenntnis der eigenen Willensfreiheit unattraktiv, deshalb hätten alle abergläubischen Vorstellungen, die Menschen diese Freiheit tendenziell absprächen, eine perverse Anziehungskraft. Ferner bediene der Aberglaube ein natürliches Streben nach Macht, aber auch noch Unterhaltung. Als krankhafte Verformung der Psyche erwies sich der Aberglauben letztlich dadurch, dass er die Wahrnehmung des Wirklichen, von Heydenreich verstanden als Objektives und Greifbares, beeinträchtigte. Körperliche Schwäche bzw. Hypochondrie, der Einfluss abergläubischer Personen, aber auch Einsamkeit verstärkten den natürlichen Hang zum Aberglauben. Es scheint fast wie ein Rückgriff auf die Lehre des Hexenhammers, dass Heydenreich Frauen Neugier und eine besondere Neigung zur Unsittlichkeit unterstellte, die über die von Männern weit hinausgingen. Gegen die „Gemüthskrankheit" des Aberglaubens half allenfalls Erziehung, die „wahnvolle Religionssysteme und kritiklose Darstellung der Geschichte" ausklammerte. Letztlich, so Heydenreichs pessimistisches Leitmotiv, lässt sich der Aberglaube als Teil der natürlichen Anlage aller Menschen aber nicht beseitigen.[26] Bei diesen allgemeinen Ausführungen blieb Heydenreich jedoch nicht stehen. Obwohl das seiner eigenen Auffassung nach eigentlich nicht zu einer „psychologischen Theorie" gehörte, versuchte er nachzuweisen, dass konkrete abergläubische Vorstellungen auf „zufälligen Umständen" beruhten. All diese Zufälligkeiten deutete Heydenreich schnell und ausschließlich als Sinnestäuschungen sowie Fehler und Missbräuche der Einbildungskraft.[27] Wieland konnte den Glauben an Magie nachgerade mit „Einbildungskraft" identifizieren.[28] Der Aberglauben war und blieb daher Teil der conditio humana.[29] Wieland machte hier anders als

25 Heydenreich: Psychologische Entwickelung, 1798, 1.
26 Ebd., 23–85.
27 Ebd., 96–101.
28 Wieland: Hang, Bd. 30, 89–103, 95.
29 Ebd., 102.

Heydenreich durchaus Positives aus, freilich nur unter Rückgriff auf theologische Gedanken: Der Glauben an Geister sei natürlich, da er mit der ebenso natürlichen Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod in Beziehung stand.[30]

Eine neue Welle ‚psychologischer' Deutungen von Teilen der alteuropäischen Magie, insbesondere der dämonischen Besessenheit und der Hexerei, brandete in den 1880ern auf. Selbstverständlich hatte es Wegbereiter wie die Ärzte und Religionskritiker Maurice Macario, Alexandre Brierre de Boismont und Louis Calmeil gegeben, die medizinische Deutungen von Besessenheit und Visionen vorgeschlagen hatten.[31] Die Thematik gewann jedoch erst angeregt durch eine scheinbare Massenbesessenheit verbunden mit Hexereiverdächtigungen im Dorf Morzine 1857 größeres Interesse für die klinische Psychiatrie. In der Klinik wollte man dann auch die bahnbrechende Erklärung für Hexerei und Besessenheit gleichermaßen gefunden haben. Die kranken Frauen, die Jean Martin Charcot in der Pariser Salpêtrière beobachtete, erinnerten ihn an Schilderungen von Magierinnen und Besessenen, aber auch Mystikerinnen aus der Frühen Neuzeit. Sie alle litten nach Charcots Auffassung an derselben Krankheit ‚hysteria maior', ausgelöst durch eine Fehlfunktion der Eierstöcke. Mit „médecine rétrospective" beanspruchte Charcot die Deutungshoheit über die Fälle auffälligen Verhaltens von Frauen in der Vergangenheit: Sie alle waren Hysterikerinnen gewesen. Ob sie nun als heilige Mystikerinnen oder dämonisch Besessene angesehen wurden, entschied die jeweilige Ausprägung der Krankheit, die Charcot flugs in ein stufiges Gesamtsyndrom einbaute. Dass Charcot den historischen Befund so brutal simplifizieren konnte, ohne sein wissenschaftliches Ansehen zu riskieren, erklärt sich nicht bloß aus dem längst etablierten Schema von Comte, nach dem theologische durch naturwissenschaftliche Argumentationen abgelöst werden müssten. Vielmehr ist ein konkreter politischer Subtext des Diskurses zu sehen. Charcot war mit Léon Gambetta persönlich befreundet, er teilte dessen antiklerikale Haltung. Dass eine medizinische Deutung für vordem theologisch gedeutete Erscheinungen vorgeschlagen wurde, hatte den politisch opportunen Nebeneffekt, dass damit die Stellung der Kirche geschwächt werden konnte. Von Charcot führt eine direkte Linie zu Freud, der 1885/86 in Paris arbeitete. Freud behauptete dann bekanntlich, dass das Verhältnis von Therapeut und Hysterikerin dem zwischen Hexenrichter und Hexe gleiche.[32]

30 Wieland: Hang, 100.

31 Calmeil: De la folie; Brierre de Boismont: Des hallucinations; Maracio: Études cliniques, 440–485.

32 Masson: Sigmund Freud Briefe, Briefe Nr. 118–119, 237-241; Midelfort: Charcot, 199–216; Porter: Witchcraft and Magic, 191–282, 267–282.

Die medizinisch-psychologische Sicht von Hexerei, Besessenheit und Magie hätte auf Vorläufer in der Verfolgungszeit verweisen können. Auch in der Frühen Neuzeit wurde selbstverständlich diskutiert, dass Erscheinungen, die nach Hexerei oder Besessenheit aussahen, natürliche, medizinisch zu behandelnde Ursachen haben konnten. Die Diskussion – sowohl auf der Ebene gelehrter Literatur als auch auf Ebene konkreter juristischer Ermittlungen gegen Magier – war hier bei weitem differenzierter, als man das im Dunstkreis der Salpêtrière wahrnehmen konnte oder wollte.[33]

Friedrich Förner, ein entschiedener Verfolgungsbefürworter, charakterisierte 1625 Hexerei (und Häresie) ausdrücklich als „animi morbos.“[34] Das war mehr als eine Metapher. Dass das Bewusstsein der Hexen getrübt war, gehörte zum Kleinen Einmaleins der Dämonologie. Die Dämonen sollten die Sinneswahrnehmungen aller Menschen (außer denjenigen, die wirklich gottgefällig lebten) manipulieren können. Wenn Aberglauben und Einbildungskraft – wie etwa bei Heydenreich oder Wieland – nahe zusammengebracht wurden, dann war das also eine deutliche Parallele zur älteren Lehre von der Einbildungskraft als dem Einfallstor des Dämonischen. Die ersten Opfer der dämonischen Manipulation des Vorstellungsvermögens waren die Anhänger der Dämonen, die Hexen. Schon sehr frühe Schriften der Hexenlehre hielten fest, dass die Hexen nicht immer wirklich zum Sabbat flögen. Die Dämonen konnten ihnen durch Halluzinationen und Träume auch vorspiegeln, dass sie sich zum Hexentreffen begeben hätten. Dass Hexen massive Wahnvorstellungen hatten, war also unter vormodernen Autoren unstrittig, wenn sie diese Wahnvorstellungen auch auf den äußeren Einfluss der Dämonen zurückführten.[35] Besonders leicht sollten diejenigen sich in ihrer Wahrnehmung verwirren lassen, die charakterlich nicht gefestigt waren. Heydenreichs Darstellung der sittlichen und intellektuellen Defizite, die zum Aberglauben führten, erinnerte fatal an die Aufstellung der typischen Eigenschaften von Hexen in der Dämonologie Peter Binsfelds aus dem späten 16. Jahrhundert.[36]

Anders als die übrigen scheinbar neuen Diskurse reklamierte die psychologische Deutung des 19. Jahrhunderts einen frühneuzeitlichen Gewährsmann für sich. Als (Geistes)kranke habe, so wurde behauptet, bereits im 16. Jahrhundert der Arzt Johann Weyer die Opfer der Hexenprozesse verstanden. Johann Weyer (Wier) hatte 1563 in De Praestigiis Daemonum alles Hexenwerk für eine Illusion

33 Vgl. z. B. Elmer: Medicine and Witchcraft, 561–574.

34 Förner: Magie – Krankheit der Seele, 4.

35 Vgl. z. B. Kramer: Der Hexenhammer, 372–375, 384–395; Rémy: Demonolatry, 108–113; Guazzo: Compendium, 33–53.

36 Binsfeld: Tractat von Bekanntnuß der Zauberer und Hexen, fol. 18v–19v.

erklärt: Hexen seien geistesschwache oder geisteskranke Frauen. Den Dämonen falle es daher leicht, sie mit allerhand Sinnestäuschungen hinters Licht zu führen. Was die Hexen für ihre magische Macht hielten, waren bloße Halluzinationen und dämonische Spiegelfechtereien. Zuerst und vor allem täuschten die Dämonen die Hexen selbst. Weyer leugnete so die reale Wirksamkeit von Hexenzauber. Seine Hexen waren keine Schwerkriminellen, die Leben und Wohlstand gefährdeten. Sie waren halb lächerlich, halb bemitleidenswert, jedenfalls schwach und krank. Selbst wenn die vermeintlichen Hexen gestanden, konnte man sie wegen ihrer Unzurechnungsfähigkeit und weil ihnen echte magische Macht eben fehlte nicht strafen.[37] Für die Autoren des 19. Jahrhunderts sollte Weyer den zentralen historischen Beleg für die Richtigkeit der Hysteriethese abgeben. In diesem Sinn wurde Weyer bereits ab 1865 von dem Neurologen Alexander Axenfeld dargestellt. Axenfeld ignorierte von Weyers Werk, was zu seinen Vorstellungen rationaler Wissenschaft nicht passte. Er und die nachfolgende, an Charcot orientierte Diskussion blendeten aus, dass Weyer durchaus an einen personalen Teufel geglaubt hatte. Tatsächlich hatte Weyer den Teufel als Blender und Manipulator sogar sehr stark gemacht. Die psychologischen Autoren des 19. Jahrhunderts setzten sich nicht historisch mit Weyer auseinander, sondern vereinnahmten ihn ahistorisch für ihre eigene Argumentation. Dass der mutige Arzt als einer der Stammväter der Psychologie angesprochen wird, ist nur dann akzeptabel, wenn man nicht vergisst, dass er – ausgehend von der Annahme der Existenz eines personalen Teufels – ein ganz eigenes Argument führte, welches seine selbsternannten Nachfolger im 19. Jahrhundert immer nur selektiv zur Kenntnis nahmen.[38]

Eine Parallele zwischen dem vormodernen und dem modernen Diskurs um Halluzinationen und Geisteskrankheit im Kontext von Magie ist so offensichtlich, dass sie übersehen werden könnte. Die Diskussionen hatten einen überaus starken Genderaspekt. Beide hoben ganz dezidiert darauf ab, dass gerade Frauen Opfer von Sinnestäuschung und Verwirrung werden sollten. Die Behauptung, dass Frauen körperlich und geistig schwach, ja minderwertig seien, war die gemeinsame Basis beider Diskurse. Charcots Hysterie war ebenso klar eine Frauenkrankheit wie die Hexerei (mit Abstrichen auch die Besessenheit in der Frühen Neuzeit) weiblich akzentuiert war. Das 19. Jahrhundert setzte hier bruchlos einen alten misogynen Diskurs fort, dem es mit dem Verweis auf den klinischen Befund Charcots einen Anstrich von Faktizität zu verleihen versuchte. Damit wurde freilich ausgeblendet, dass das gesamte Setting von Charcots Forschung bereits in einem wertenden Genderkontext stand.

37 Hanegraaff: Esotericism, 83–89; Valente: Johann Wier; Dillinger: Hexen, 137–138.
38 Midelfort: Charcot, 201–207, 214; Behringer: Geschichte, 551–553.

3 Fazit

Mit dem Ende der Hexenverfolgungen wurden neue Diskussionen um Hexerei möglich. Keine der Innovationen des 19. Jahrhunderts war die weltumstürzende ‚Erfindung' von etwas völlig Neuem. Vielmehr handelte es sich jeweils wenigstens teilweise um Reprisen alter Argumente, die alle schon spätestens zur Zeit der Hexenverfolgungen formuliert worden waren. Die Magie als Betrug, als (‚falsche') Religion, als Pseudomedizin und als Geisteskrankheit – all das hatten die frühneuzeitlichen Dämonologen bereits ausführlich diskutiert. Neu erschienen die Interpretationen der Autoren des 19. Jahrhunderts allenfalls, weil im radikal veränderten Kontext der europäischen ‚Sattelzeit' (Koselleck) die Schwerpunkte der Argumentationen anders gesetzt wurden. Von Innovation wird man aber dennoch nicht nur im herabgesetzten Sinn einer Akzentverschiebung sprechen dürfen. Das 19. Jahrhundert blendete – einmal abgesehen von der winzigen reaktionären Minderheit im Gefolge von Görres – die dämonologische Deutung der Hexerei aus. Man könnte sagen, dass der moderne Hexereidiskurs einfacher und weniger ambivalent war als der vormoderne und eine geringere Vielfalt der Auffassungen kannte als dieser.

4 Bibliographie

Behringer, Wolfgang: Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit, München 1997.

—: Geschichte der Hexenforschung, in: Wider alle Hexerei und Teufelswerk. Die europäische Hexenverfolgung und ihre Auswirkungen auf Südwestdeutschland, hg. v. Sönke Lorenz/Jürgen Michael Schmidt, 2004 Ostfildern, 485–668, 506–507 u. 510–511.

—: Hexenprozess und Modernisierung, in: Hexenprozess und Staatsbildung – Witch-Trials and State-Building, hg. v. Dieter Bauer/Johannes Dillinger/Jürgen Schmidt, Bielefeld 2008, 319–336.

Binsfeld, Peter: Tractat von Bekanntnuß der Zauberer und Hexen, Trier 1590, fol. 18v–19v.

Bodin, Jean: De la démonomanie des sorciers (Paris 1580) http://archive.org/details/delademonomanied00bodi, fol. 166r–167r.

Brierre de Boismont, Alexandre: Des hallucinations ou histoire raisonnée des apparitions, Paris 1845;

Calmeil, Louis: De la folie, Paris 1845.

Calo, Jeanne: La Création de la femme chez Michelet, Paris 1975.

Dillinger, Johannes: „Böse Leute". Hexenverfolgungen in Schwäbisch-Österreich und Kurtrier im Vergleich, Trier 1999.

—: Hexen und Magie, Frankfurt a. M. 2007, 143–144.

—: Magical Treasure Hunting in Europe and North America. A History, Basingstoke 2012.

—: Kinder im Hexenprozess, Stuttgart 2013.

Ehrenreich, Barbara/English, Deirdre: Hexen, Hebammen und Krankenschwestern, München 1986.
Elmer, Peter: Medicine and Witchcraft, in: The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America, hg. v. Brian Levack, Oxford 2013, 561–574.
Förner, Friedrich: Magie – Krankheit der Seele, hg. v. Schmanck, Burghard, Nordhausen 2011.
Franz, Gunther: Hexensalbe – was Sie schon immer über Herstellung und Gebrauch wissen wollten, in: Alltagsleben und Magie in Hexenprozessen hg. v. Rita Voltmer/Günter Gehl, Weimar 2003, 57–64.
Geerlings, Hermanus: De antieke daemonologie en Augustinus' geschrift De divinatione daemonum, S' Gravenhage 1953;
Ginzburg, Carlo: Hexensabbat, Berlin 1990.
Görres, Joseph: Die christliche Mystik (4 Bde.), Regensburg/Landshut 1836–1842;
Götz, Roland: Der Dämonenpakt bei Augustinus, in: Teufelsglaube und Hexenprozesse, hg. v. Georg Schwaiger, München 1987, 57–84.
Guazzo, Francesco: Compendium maleficarum (Mailand 1608), hg. v. Montague Summers, London 1929, ND Minneoloa 1988.
Hanegraaff, Wouter: Esotericism and the Academy, Cambridge 2012.
Harmening, Dieter: Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur, Berlin 1979.
Heinsohn, Gunnar/Steiger, Otto: Die Vernichtung der weisen Frauen, Erftstadt 2005.
Heydenreich, Karl Heinrich: Psychologische Entwickelung des Aberglaubens und der damit verknüpften Schwärmerey, Leipzig 1798.
Kaufmann: Zauberei (und Vergiftung), in: HRG, Bd. 5, Sp. 1614–1622.
Kramer (Institoris), Heinrich: Der Hexenhammer, Malleus Maleficarum (Strasbourg 1486), hg. v. Wolfgang Behringer/Günther Jerouschek, München 2000.
Levack, Brian: The Decline and End of Witchcraft Prosecutions, in: The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America hg. v. Brian Levack, Oxford 2013, 429–448.
Lieberwirth, Rolf: Christian Thomasius, in: Aufklärung und Erneuerung, hg. v. Günter Jerouschek/Arno Sames, Halle 1994, 29–45.
Lorenz, Sönke et al. (Hgg.): Himmlers Hexenkartothek, Bielefeld 1999.
Maracio, Maurice: Études cliniques sur la démonomanie, in: Annales médico-psychologiques 1 (1843), 440–485.
Masson, Jeffrey et al. (Hgg.): Sigmund Freud. Briefe an Wilhelm Fließ 1887–1904, Frankfurt a. M. 1986.
Meurger, Michel: Plantes à Illusion. l' Interprétation Pharmacologique du Sabbat, in: Le Sabbat des Sorciers en Europe (XVe-XVIIIe siècles), hg. v. Nicole Jacques-Chaquin/Maxime Préaud, Grenoble 1993, 369–382.
Michelet, Jules: La Sorcière, Paris [1862] 1987.
Midelfort, Erik: Charcot, Freud, and the Demons, in: Werewolves, Witches, and Wandering Spirits. Traditional Belief and Folklore in Early Modern Europe, hg. v. Kathryn Edwards, Kirksville 2002, 199–216.
Ostorero, Martine et al. (Hgg.): L'Imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciens, Lausanne 1999.

Peter, Edwards: The Medieval Church and State on Superstition, Magic and Witchcraft. From Augustine to the Sixteenth Century, in: Witchcraft and Magic in Europe. The Middle Ages (The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe 3), hg. v. London Karen Jolly/ Catharina Raudvere/Edward Peters, 173–245.
Petersdorff, Egon von: Daemonologie (2 Bde.), Stein am Rhein 1995.
Porter, Roy: Witchcraft and Magic in the Enlightenment, Romantic and Liberal Thought, in: Witchcraft and Magic in Europe. The Eighteenth and Nineteenth Century (The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe 5), hg. v. Bengt Ankarloo et al., London 1999.
Pott, Martin: Aufklärung und Aberglaube, Tübingen 1992.
Purkiss, Diane: The Witch in History. Early Modern and Twentieth-century Representations, New York 1996.
Rémy, Nicholas: Demonolatry (Daemonolatria, Lyon 1595), hg. v. Montague Summers, London 1930, reprint London 1970.
Robisheaux, Thomas: The Last Witch of Langenburg, New York 2009.
—: Witchcraft and Forensic Medicine, in: Languages of Witchcraft, hg. v. Stuart Clark, New York 2001.
Rodewyk, Adolf: Dämonische Besessenheit heute, Augsburg 1988.
Scholer, Othon: Der Hexer war's, die Hexe, ja vielleicht sogar der Dämon höchstpersönlich: von der Nutzung der Hexenideologie zur Verdeckung und Vertuschung von Peinlichkeiten, Unarten, Vergehen und Verbrechen; nebst einer Reihe von höchst informativen Vor-, Zwischen- und Nachspielen zu Nutz und Frommen der Spätgeborenen (Trierer Hexenprozesse Bd. 8), Trier 2007.
Schwerhoff, Gerd: Die Erdichtung der weisen Männer, in: Hexenverfolgung hg. v. Sönke Lorenz/Dieter R. Bauer, Würzburg 1995, 391–419.
Scot, Reginald: Discoverie of Witchcraft (London 1584), hg. v. Montague Summers, London 1930, ND Minneoloa 1972.
Stephens, Walter: The Sceptical Tradition, in: The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America, hg. v. Brian Levack, Oxford 2013.
Summers, Montague: The Geography of Witchcraft, London 1927.
Tittmann, Carl August: Handbuch der Strafrechtswissenschaft und der deutschen Strafgesetzkunde (4 Bde.), Halle 1806–1810.
Valente, Michaela: Johann Wier, Florenz 2003.
Wiedemann, Felix: Rassenmutter und Rebellin. Hexenbilder in Romantik, völkischer Bewegung, Neuheidentum und Feminismus, Würzburg 2007.
Wieland, Christoph Martin: Über den Hang des Menschen an Magie und Geistererscheinungen zu glauben, in: C. M. Wielands sämtliche Werke, 39 Bde., Leipzig 1840.

Martina Neumeyer

Joseph Görres' Lehrgebäude auf Musenberg

Die Christliche Mystik als Skandalon für methodische Wissenschaft[1]

1 Mystik im Werk von Joseph Görres

1836 bis 1842 erschienen in rascher Folge die an theoretischem, medizinischem und historischem Material reichen vier Bände der Christlichen Mystik von Joseph Görres. Ihr Verfasser war beim Erscheinen des ersten, apologetische Absicht mit wissenschaftlichem Apparat untermauernden Bandes dieses Werks gefasst, aber ebenso wie sein Freund Melchior Diepenbrock gespannt: „auf den Spektakel, den es auf dem literarischen Jahrmarkt erregen wird[2]". Zwar stimmte Görres mit seinem Freund Joseph von Giovanelli überein, dass sich seine Christliche Mystik präsentiere als „eine bittere Schale, durch welche man bis zum Kern durchdringen muss[3]" Auch war er sich bewusst, wie mühsam zugänglich sein Anspruch auf systematische Behandlung der Mystik – trotz aller verbaler plastischer Illustration – war. Zu staunender Nachdenklichkeit angeregt hätte ihn jedoch der Gesamtverlauf der Rezeption seines Spätwerks in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit. Nicht so sehr die zeitgenössischen kritischen Stimmen, vielmehr erst das allmähliche Versickern[4], dann das fast gänzliche Ver-

---

1 Dieser Beitrag wurde u. a. initiiert durch eine Formulierung von Jean Paul, der in einem Brief (25.3.1805) an seinen Freund Joseph Görres anlässlich von dessen Aphorismen über die Kunst schrieb: „Ihren reichen Geist wird man so lange verkennen, als er in der Wahl der Leiber, worin er Mensch wird, zu eigensinnig ist. […] Warum machen Sie Ihrem poetischen Herzen nicht Luft und Aether? Ich meine, warum geben sie – anstatt das philosophische Lehrgebäude auf den Musenberg zu setzen, […] nicht lieber beiden Größen geschiedene Plätze?" in: Raab (Hg.): Joseph Görres. Leben und Werk im Urteil seiner Zeit (= GS, Ergänzungsband 1; im folgenden GSE 1), 11.

2 Görres an Diepenbrock (16.8.1836), in: Binder (Hg.): Joseph Görres. Gesammelte Briefe, Bd. 3, 449.

3 Görres an Giovanelli (8.1.1837) in: Fink-Lang (Hg.): Joseph Görres, Briefe Bd. I: Briefe der Münchener Zeit (im folgenden = GS/Briefe 1), 230 u. 511. Giovanelli hatte in seiner brieflichen Reaktion vom 28.12.1836 (in GS/Briefe 1, 511) auf das Erscheinen der Christlichen Mystik beklagt, dass sie schwer verständlich sei für Laien, die Diktion zu blühend für ein unkundiges Publikum „unzugänglich", aber vortrefflich in seiner Art und ungemein wichtig.

4 GS/Briefe 1: 230.

stummen der Reaktionen auf seine naturphilosophisch-theologische Systematik der Mystik hätten ihn vermutlich erstaunt. Verwundertes Erstaunen ausgelöst hätte aber sicher die das moderne Forschungsdesinteresse begründende Qualifikation seiner Christlichen Mystik als „erratischer Block“ (H. Raab). Denn diese Charakterisierung verleiht diesem Opus eine markante Isoliertheit im Görres'schen Gesamtwerk. Sie verdeckt seine organische Integration in dessen Gedankenentwicklung. Zudem verstellt sie den Blick auf die Komplexität und Quantität seiner mystischen Perspektiven, wie sie einem interessierten Publikum seit 1805 wahrnehmbar werden konnten.

Mystisch perspektivierte Orientierungen verketten – wie ein roter Faden[5] – Denken und Schreiben des jungen und alten Görres. Denn er verstand sich lebenslang als Suchender „nach höherem Gesetz, das alle Ereignisse in sich verknüpft[6]“. Offen für den romantischen Zeitgeist und für die dadurch erstarkenden naturphilosophischen Strömungen sowie für das die romantische Generation einende, Studium und Spekulation verbindende Interesse am Außergewöhnlichen und am Außervernünftigen erschloss sich Görres ein Blick auf eine für ihn existente, sich aber dem Verstand entziehende Wirklichkeit hinter der Welt.

1801 zeigen seine Aphorismen der Kunst[7] Görres – vorerst noch tastend – auf dem Weg von einem weltanschaulichen Dualismus hin zu einem mystischen Universalismus. Diese Richtung verfolgte Görres weiter, als er 1805 in einer gleichnamigen Abhandlung Glauben und Wissen[8] in ihrem wechselseitigen Verhältnis studierte. Ohne schon auf künstliche Techniken und auf natürliche Bedingungen einer Kontaktaufnahme mit dem Mystischen einzugehen, diagnostizierte Görres im Menschen einen mystischen Urtrieb, „der zurückführt zu

5 Bürke: Vom Mythos zur Mystik; Bürke: Marginalien zur Christlichen Mystik, 182–213. Bürke liefert in seinem 1958 publizierten, doch bis heute gültigen und bisher einzigem Standardwerk zur Görres'schen Christlichen Mystik den Nachweis der kontinuierlichen Entwicklung des einstigen antikatholischen Revolutionärs zum ebenso sachkundigen wie kritischen Mystikfachmann. Das hier gebotene Resümee von Görres' schrittweiser Annäherung an das Mystische in seinen vielfältigen Facetten folgt in den Grundlinien diesen beiden Bürke'schen Studien. Wichtige Informationen zur Verortung des Görres'schen Interesses an Mystischem bietet Otto Weiß, Der Ort der „Christlichen Mystik im Gesamtwerk von Görres und im Denken seiner Zeit“ in Weiß: Kulturen, Mentalitäten, Mythen, 79–130.

6 GS/Briefe 1: 227. Eine andere Klammer seines Denkens und Handels bildet, wie Bernd Wacker nachweislich in seinem Spätwerk aufdeckte, eine „politische Theologie“. Vgl. dazu Wacker: Revolution und Offenbarung, 215–219; Wacker: Defensor catholicae veritatis, 216–229.

7 Stein: Joseph Görres. Naturwissenschaftliche, kunst- und naturphilosophische Schriften, nebst einer Einführung in Görres' Aphorismen über die Kunst von Adolf Dyroff (= GS Bd. 2).

8 Müller (Hg.): Geistesgeschichtliche und literarische Schriften I (= GS Bd. 3).

dem Unerforschlichen, von dem wir ausgegangen sind"[9]. Doch akzentuierte er explizit die Verfügbarkeit des Mystikers über seinen freien Willen. Die gleiche Diagnose hüllte er in dem im gleichen Jahr verfassten, stärker naturphilosophisch orientierten Aufsatz Mystik und Novalis in die rhetorische Frage: „Was ist die Mystik anderes als das Leben in einer zweiten höheren Welt?"[10] Dass und wie sein Studium der Mythologie Görres zum Mystischen führte, verrät seine 1807 publizierte Abhandlung Wachstum und Historie – Religion in der Geschichte[11]. Hier demonstrierte er – nicht immer im Einklang mit dem kirchlichen Dogma – die alten Mythen als Spiegelung einer ursprünglichen Grunderfahrung aller Menschen mit einer sich offenbarenden Gottheit. Auf seiner Suche nach der Funktion von Religion in der Geschichte – wie er sie von einschlägigen mythologischen Texten transportiert sah – ‚lernte' er: „Religion ist's, die in Allem wirkt und treibt"[12]. Durch die Arbeit an seiner Mythengeschichte (1810) gewann er die Erkenntnis von der religiösen Motivation allen geschichtlichen Geschehens: „Historie ist eben Religionshistorie"[13] Seine Entdeckung der Religion als Motor der Historie – fulminant formuliert zu einer Art Geschichtsmystik in den Teutschen Volksbüchern[14] – begründete maßgeblich das Görres'sche tages- und kirchenpolitische Engagement, wie es seine Artikel im Rheinischen Merkur[15] und seine Veröffentlichungen Teutschland und die Revolution (1819)[16], Europa und die Revolution (1821)[17], die Heilige Allianz (1822)[18] beredt und vernehmbar bezeugen.

In diesen Publikationen enthüllte Görres den Verlauf der Geschichte als ein unter theologischem Gesetz stehendes Welttheater mit dem Autor Gott und mit dem Akteur Kirche. In der Manier eines Mystikers umkreiste Görres dann in den bereits 1822/23 verfassten, allerdings erst 1859 publizierten Aphorismen[19] wieder die Mystik. Zeitgleich allerdings modellierte er als ein für Zeittendenzen sensibler und für Moden aufmerksamer Publizist des Blattes Der Katholik in genereller Übereinstimmung mit dem katholischen Dogma und aus individueller Emoti-

---

9 GS Bd. 3, 67.
10 Ebd., 120.
11 GS Bd. 3.
12 Ebd., 414.
13 Kirfel (Hg.): Mythengeschichte der asiatischen Welt (= GS: Bd. 5), 19.
14 GS Bd. 3.
15 D'Ester et al.: Rheinischer Merkur, Köln 1928 (= GS Bd. 6–11).
16 Wohlers (Hg.): Joseph Görres. Politische Schriften (1817–1822) (= GS Bd. 13).
17 GS Bd. 13.
18 Ebd.
19 Görres (Hg.): Joseph Görres. Politische Schriften, Bd. 5.

onslosigkeit gegenüber dem Mystischen die Kriterien zur Kategorisierung und Beurteilung damals allerorten auflebender mystischer Bewegungen[20].

Die kritisch registrierte breite Aufgeschlossenheit für Mystik in seiner Gegenwart war dem Historiker[21] Görres Anlass, aus der Vergangenheit authentisch dokumentierte Disponibilität für Mystisches zu bergen in seiner eher literarhistorischen Arbeit zum ‚homo mysticus' par excellence, zu Franziskus von Assisi[22]. Seine in dieser Schrift unübersehbare, wohl nachhaltig von Clemens Brentano inspirierte Hinwendung zur Mystik im traditionell engen Sinn erwuchs nicht zuletzt aus seiner in der ungedruckten Studie Fall der Religion und ihre Wiedergeburt[23] von 1810 artikulierten Überzeugung vom Spezifikum der Mystiker: „In ihnen lebte eine göttliche Poesie und alles andere ging von dieser wie von ihrem Mittelpunkt aus[24]". Eine lediglich orientierende Information beabsichtigte der Journalist Görres 1827 mit einem Separatdruck zu Emanuel Swedenborg. Diesen protestantischen Theosophen, den die aufgeklärten Intellektuellen konform mit Kant als ‚Erzphantasten' betrachteten, charakterisierte Görres mit dem Anspruch auf einen unvoreingenommenem Blick auf dessen Geister- und Naturlehre, die er als krassen Widerspruch zum katholischen Dogma deutet, als „nachdenkend und sinnig"[25]. Eine erste Systematisierung seiner Gedanken zur Mystik profilierte Görres in der Einleitung zu Diepenbrocks Ausgabe der Werke Heinrich Seuses[26]. Statt blutleerer abstrakter Theorie zielte Görres hier auf lebensvoll praktizierte Realität. Seine mit physiognomischer Schärfe gezeichneten Porträts der mittelalterlichen Mystiker und Mystikerinnen präsentierten in gleichermaßen eindrucksvollen wie eingängigen Sprachbildern – für Görres glaubwürdig bezeugte – Tatsachen vom Leben und Sterben dieser Frauen und Männer. Ihre visionäre und ekstatische Existenz entdeckte Görres dem Publikum nicht als Kuriosum des Außerordentlichen, sondern vielmehr als Wirkung des kirchlichen Gnadenverbands und als ein von Gott begründetes, verklärtes Wirkliches. Zum Schluss seiner Einleitung signalisierte er, sich mit

---

20 Görres: Über die kritische Beleuchtung.

21 Vgl. dazu Kraus: Görres als Historiker, 93–122; Dickerhof: Zu Görres' Umgang mit der „exakten" Geschichte, 129–138; Dickerhof: Görres an der Münchener Universität, 148–181.

22 Görres: Der heilige Franziskus von Assisi, A. 14–55.

23 Just (Hg.): Geistesgeschichtliche und literarische Schriften II (= GS Bd. 4).

24 GS Bd. 4, 241.

25 Görres: Emmanuel Swedenborg, 10.

26 Diepenbrock: Heinrich Suso's Leben und Schriften. Görres 120 Seiten umfassende Einleitung zu dieser Diepenbrock'schen Edition verkörpert eine Geschichte der Mystik, die sich als Vorarbeit zu seiner Christlichen Mystik verrät. Görres selbst verweist in seiner Vorrede zum vierten Band seiner Christlichen Mystik (XXIV) darauf, dass in dieser Einleitung „die allgemeinen Grundlinien meines mystischen Systems enthalten sind."

diesem Gegenstand noch einmal ausführlich zu beschäftigen. Mit der naturwissenschaftlichen Fundamentierung der mystischen Theorie sowie mit der historisch-kritischen Dokumentierung der mystischen Faktizität – wie in dieser Einleitung bereits praktiziert – um der Verächtlichmachung des Mystischen durch den Über- beziehungsweise den Unterverstand der Rationalisten postaufklärerischer und positivistischer Prägung ein Ende zu bereiten, beschäftigte sich Görres – unter großem Publikumszulauf, aber zum Unmut seines studentischen Auditoriums in einer Vorlesung im Wintersemester 1834/35[27].

2 Genese und Aufbau der Christlichen Mystik

Zur neuerlichen Beschäftigung mit Mystica und ihrer behaupteten Existenz in der Weltgeschichte sah sich Görres 1835 provoziert durch das *Leben Jesu* des Hegelianers David Friedrich Strauß. Da dieser protestantische Philosoph in Übereinstimmung mit traditionellen Rationalisten und modernen Positivisten Mystisches als Pfaffentrug und Mystikgläubige als Treudoofe diskriminierte, fühlte sich Görres gefordert, seine weithin gehörte Sprachgewalt für Diskrimierte(s) einzusetzen.

Von diesem Motivgeflecht bewegt, ging Görres daran, ab 1836 aus seinen vielgestaltigen, auf verschiedenen Wissensgebieten erworbenen Erkenntnissen und Ergebnissen, aus facettenreichen, bei unzähligen Lektüren gesammelten Ereignisberichten und Erzählungen seine Christliche Mystik zu erarbeiten. Görres hatte die absichtsvolle Entschlossenheit, sich einer verkannten, verspotteten, verschwiegenen Wahrheit zu widmen und aufgeklärten Rationalisten wie modernen Positivisten mit authentischen Belegen die faktische Existenz von Phänomenen zu beweisen, die sich dem Verstand entzögen. Mit seiner Christlichen Mystik beabsichtigte Görres eine verteidigende Summa, „die eine längst bekannte, aber heute ignorierte Welt"[28] erneut zu entdecken und zu erkunden, um den sich in Gesellschaft und Kirche vermehrenden Rationalisten, den hegelianischen Philosophen, insbesondere den klerikalen und laikalen Bibelkritikern, „die die Entdeckung gemacht, Pentateuch und Evangelien seien Mythen, so eine Art von universalhistorischem Kindermärchen[29]" und ihrem „dummen, frechen, brutalen Abläugnen der Thatsachen für allzeit

27 Vgl. dazu Fink-Lang: Joseph Görres. Die Biografie, 258.
28 Christliche Mystik (= CM) I, Vorrede, VI.
29 CM I, Vorrede, V.

ein Ende zu machen“[30]. Zu diesem Zweck sammelte er immense Mengen an Belegen für mystische Erscheinungen und übersinnliche Phänomene aus authentifizierten historischen Quellen, aus dokumentarischem und literarisierten Schrifttum. Für Görres enthielten diese Texte über Mystisches und MystikerInnen, eine „schlagende, Alles vor sich niederwerfende, unwiderstehliche Masse von Thatsachen“[31], zumal sie zugleich „Tausende und aber mal Tausende von Zeugen[32]“ zu Autopsie durch die Leser antreten ließen. In seinem umfänglichen Alterswerk über mystische Emanationen zeigte der Autor viel Begeisterung und wenig Leichtgläubigkeit, m. a. W. genug Intellekt, klar zu sehen und sich nicht täuschen zu lassen[33].

Dass Görres mit der Niederschrift in diesem Jahr, dem Jahr seines 60. Geburtstags, begann, findet eine Erklärung auch in der eigenen Charakterisierung dieser Arbeit als „sein halbes Lebenswerk, das zu bergen, dem alternden Mann am Herzen liege“[34]. Erklärbar wird die 1836 bis 1842 entstehende Christliche Mystik[35] durch einen Blick auf ihren Entstehungszeitraum – Jahre, in denen engagiert geführte Meinungskämpfe tobten zwischen traditioneller Religion und zeitgenössischer Säkularisierung. Zu dieser Auseinandersetzung wollte Görres eine warnende Wortmeldung beitragen, da er die leugnende Ablehnung alles Übernatürlichen, alles Mystischen als eine problematische Zeitkrankheit erkannte.

> Gebt die Mystik auf und Heiligen schwinden euch dahin, die Wolke von Zeugen (nubes testorum), die ihre wunderbaren Wirkungen bezeugt, zieht wie ein Rauch davon, alle Wahrheit in der kirchlichen Tradition untergrabend; aller historisch gesicherter Grund ist euch dann unter den Füßen weggezogen[36].

Der Christlichen Mystik, die der apologetischen Intention über zuverlässige Authentizität der präsentierten Tatsachen und über methodische Wissenschaft-

---

30 Ebd., XII.

31 Ebd., XV.

32 Ebd., XV,

33 Joseph Bernhart prüfte kritisch Görres’ Umgang mit seiner Überfülle an altüberlieferten und aktuellen Quellen aus allen Sprachbereichen. Anhand von 220 Stichproben stellte er fest: „Die Treue der Wiedergabe der Quellen ist, soweit ich verglichen habe, unanfechtbar. […] Über der Beschäftigung mit den Quellen gewann ich den Eindruck überwiegender Verlässlichkeit. Noch harrt ein unermessliches Material der historischen Sichtung, und das Standhaltige erhebt die Forderung einer *Anthropologie der Heiligkeit*.“ Görres: Mystik, Magie und Dämonie, 592.

34 Pölnitz (Hg.): Joseph Görres, Aufsätze in den Historisch-Politischen Blättern, 1. Teil (1838–1845) (= GS Bd. 16), X.

35 Görres: Die christliche Mystik.

36 CM I, Vorrede, XIV.

lichkeit der systematischen Darstellung zu Respekt und Resonanz verschaffen sollte, gab Görres folgenden Aufbau.

Görres verteilte ca. 3000 Druckseiten auf vier Bände, gegliedert in neun Bücher.

Um den „Ansprüchen der Wissenschaften ihr Recht zu thun“[37] und um dadurch die rationalistischen Zweifler mit den eigenen Waffen zum Schweigen zu bringen, eröffnete er die *Christliche Mystik* mit einem Blick auf *„die natürlichen Unterlagen der Mystik“*, d. h. Görres, der in Naturwissenschaften und Medizin höchst Sachkundige, erarbeitete fassbare Grundlagen der mystischen Phänomene und lieferte – gebetsmühlenartig wiederkehrende – anatomische oder physikalische Erklärungen für die mystischen Emanationen. In dieser Eröffnung beanspruchte er auf höchstem Niveau des seinerzeitigen naturwissenschaftlich-medizinischen Kenntnisstands die Funktionen des menschlichen Körpers vom Gehirn über Nerven bis zu den einzelnen Sinnesorganen inkl. der instinktiven Triebe und der subjektiven Persönlichkeit zu beschreiben. Außerdem verortete er die menschlichen Vermögen wie Intelligenz, Wahrnehmung, Wille, Begehren, Seele etc., die er zueinander in Relation setzte, in körperlichen Organen. Aufgrund seiner Überzeugung von der Einheit zwischen Mikro- und Makrokosmos, von organischer und anorganischer Welt, von Natur und Geist erklärte er die Vorgänge in der menschlichen Natur aus Wechselwirkungen des organischen Lebens mit elementaren Substanzen, insbesondere mit (neuentdeckten) magnetischen, elektrischen, chemischen Strömungen. Denn sie verbanden für Görres – und den Beweis wurde er nicht müde zu suchen – in vielgestaltiger Manier den Kosmos und gründeten in Gott[38]. Görres interessierte sich so intensiv für den ‚Naturgrund‘ der paranormalen Phänomene, da ihn letztlich angesichts der Zunahme des volkstümlichen Interesses für „wunderwirkende Priester, magnetische Geisterseher und Orakelspender“[39] die Frage umtrieb: „Was ist Sache der Natur? Was ist Sache der Gnade?“[40] oder anders gesagt, was ist physiologische Grundlage und was ist göttliche Einwirkung? Da seine Psycho-Physisches betreffenden Studien Paranormales erklärbar zu machen suchten durch Somnambulismus, Manie, Magnetismus, Krankheit, Einbildungskraft, meinte er, Eigenart der Wunder, also das Zusammenwirken von menschlicher Disposition und göttlicher Einwirkung, herauspräparieren und so das Wunderbare plausibilisieren[41] zu können.

37 Ebd., XVII.
38 CM I, XVIII, 132.
39 Ebd., XV.
40 Ebd., XVIf.
41 Ebd., XVI; CM II, 577; CM III, 106.

Trotz aller medizinischer und naturwissenschaftlicher Sachkunde entfaltete Görres in diesem die *Christliche Mystik* eröffnenden ersten Buch ein seinerzeit übliches Mixtum von aus der Naturphilosophie inspirierten Physiologie und Psychologie. Indem er diese Komposition mit einer mystischen Allegorie des Kreuzes und mit trinitarischen Analogien verflocht, lieferte er letztlich eine religiöse Anthropologie. Entsprechend seinem dreiteiligen Schema der menschlichen Persönlichkeit – Leib, Seele, Geist – ging er dann den wahrnehmbaren Erscheinungsformen der christlichen und dämonischen Ausprägungen der Mystik nach. Seine Erkenntnisberichte modellierte er nach einem von ihm entwickelten – auf beweisende Demonstration und nachvollziehbare Unanfechtbarkeit zielenden – Präsentationsprinzip:

> Dort wie hier werden die Erscheinungen die gleiche Gliederung, den gleichen Stufengang, die gleiche Folge zeigen, mit dem Unterschied, dass die eine Reihe immer den Widersatz, die Kehrseite und Absage der andern bietet.[42]

Trotz der immer wieder betonten moralischen Neutralität dieser natürlichen Grundlagen bezog Görres dieses vornehmlich medizinisch interessierte erste Buch, weil er Medizin prinzipiell religiös interpretierte, zunächst vor allem auf die christlichen Ausprägungen des Mystischen. Mit „Der religiöse und kirchliche Grund der Mystik“, wobei der Autor unter ‚Grund‘ den historischen Nachweis der realen Existenz von Mystischem verstand, überschrieb er das zweite Buch des ersten Bandes. Hier präsentierte er zunächst Christus als mustergültiges Vorbild mystischen Lebens, dann eine historische Betrachtung der Entwicklung christlicher Mystik bis ins Hochmittelalter. Im dritten Buch wandte sich Görres dann der eigentlichen Theorie der Mystik zu. Als ihre unverzichtbare Voraussetzung präparierte er die göttliche Berufung der MystikerInnen heraus sowie die Mittel der reinigenden Askese samt ihrer Wirkweisen auf Leib, Seele, Geist des als Dreiheit begriffenen unteren, mittleren, höheren Menschen.

Den zweiten Band zentrierte Görres dann wie er zu Beginn seiner Vorrede explizit ankündigte um die „Mystik selber“[43]. Deshalb nützte er das vierte Buch dazu, die mystischen Phänomene niederer Ordnung am unteren, mittleren, höheren Mensch bei seinem so betitelten Kapitel „Eintritt in die Kreise des höheren Zuges wie höherer Erleuchtung“. Unter der Perspektivierung „Fortleben zum Ziele in Liebe und höherer Erleuchtung“ setzte er im fünften Buch die erläuterte Beobachtung der moralisch konnotierten, vom Niederen zum Höheren

42 CM III, 507.
43 CM II, III.

ansteigenden ekstatischen Phänomene inklusive ihrer Effekte auf das Leibliche, Seelische, Geistige des Menschen fort.

Ab Band 3 ging Görres über zur zweiten Variante des Mystischen, zu den Ausprägungen der dämonischen Mystik[44]. Auf doppelt so vielen Druckseiten wie vorher verwendete der Autor das gleiche Darstellungsmodell wie in den vorangehenden Büchern. Im sechsten Buch demonstrierte Görres „die historische, sagenhafte, physische und psychische Begründung der Mystik". Nach der Entlarvung der Erbsünde als Ursprung aller Dämonie verfolgte er die Entwicklungsstufen des Dämonischen bis in seine Gegenwart. Die als dämonisch klassifizierten, auch sozio-politisch wirksam auftretenden Phänomene identifizierte er mit Häresien, wobei er auffälligerweise die Reformation stillschweigend überging. Ersichtlich machte er die Faktizität des Dämonischen an einschlägiger Geschichtsschreibung und Gerichtsdokumentation, vor allem aber an Sagen und Legenden aus dem überreichen Materialfundus seiner unpublizierten Sagengeschichte, von denen er jede einzelne auf die ihr zugrunde liegende Wahrheit, d. h. auf den Beleg für das tatsächliche Vorhandensein von Dämonischem in Geschichte und Welt prüfte.

Da nach seinen Auffassungen auch die dämonische Variante eine irdische Unterlage benötigte, fügte Görres nun – ohne es besonders zu signalisieren – versteckt im Abschnitt „Physische und psychische Begründung der Dämonie" eine dritte mystische Ausprägung ein: die natürliche Mystik. Er enthüllte ihre Ausdifferenzierung in einen niederen und einen höheren Zweig, und zwar je nachdem in welcher Intensität sich der Mensch zu den physischen Elementen oder psychischen Elementargeistern in Beziehung setzte. In sehr schwankender Terminologie mit einer Bezeichnungspalette von ‚Physiologie der Mystik', über ‚natürliche Magie', ‚naturalistische Mystik', ‚physische Magie' bis zu ‚Naturmystik' charakterisierte er diese Variante gegenüber den beiden anderen, der christlichen und der dämonischen, als wertneutral. Aufgrund dieser Wertneutralität bildete sie – wie Görres mehrfach ausdrücklich betonte – das für jede Mystik unerlässliche Fundament. Daher positionierte er die sie betreffenden Ausführungen am Übergang zwischen christlicher und dämonischer Mystik.

Zwar konturierte er und anerkannte er die natürliche Mystik als selbständige Variante. Doch unsicher in der Grenzziehung zwischen natürlicher und

---

44 Als eine Skizze in knappen, prägnanten Strichen zur dämonischen Mystik in der Christlichen Mystik kann sein 1826 in der Zeitschrift Der Katholik erschienener Artikel „Die Metamorphosen des Teufels" gelesen werden. Dieser mit seinem gewohnt journalistischen Schwung verfasste Beitrag ist wieder abgedruckt in Görres: Politische Schriften, 295–309.

transzendental orientierter Mystik tendierte Görres – konform zu Dualismuslehren der Naturphilosophie – das Trio der jeweils souveränen Mystik-Ausprägungen aufzulösen in ein konfrontatives Duo von Gut und Böse, von Heiligem und Teuflischem, von Gott und Satan. Görres verwandelte daher – im Gleichschritt mit kirchlichen Traditionalisten – insofern er im Kreatürlichen eine durch den Sündenfall verursachte Neigung zum Bösen konstatierte – die natürliche Mystik zunehmend zu einer Vorstufe der dämonischen. Überzeugendes Argument dafür war ihm, dass die dämonische Mystik „ganz auf kreatürlichem Grund ruht“[45]. Im siebten Buch befasste sich Görres dann wieder ausschließlich dämonischer Mystik im streng traditionellen Sinn und mit ihren beiden Grundformen. Nach einer ihre jeweilige Genese einschließenden Übersicht über die Charakteristika von Besessenheit und von Zauber- bzw. Hexenwesen fokussierte er – ohne konsequente Befolgung seines ternaren anthropologischen Untersuchungs- und Darstellungsgesetzes – deren asketische Übungen. Diese dämonische ‚Vorbereitung und Ascese‘ zeigte Görres gipfeln in dem von allen Dämonieadepten ersehnten, daher erstrebten Zielpunkt: dem Teufelspakt. Dämonie im vollen Wortsinn formte Görres dann zum alleinigen Gegenstand der beiden folgenden Bücher 8 und 9. Der Symmetrie des Aufbaus der Christlichen Mystik geschuldet, behielt er das dreiteilige Studien- und Deskriptionsschema bei, als er die Ergriffenheit durch außermenschliche dämonische Mächte – zunächst kurz deren mildere Form (Umsessenheit), dann ausladend die starke Form (Besessenheit) – betrachtete. Wie ein Mediziner beobachtete er deren Symptome am unteren, mittleren, höheren Menschen, die er zurückführte auf die Temperamente, insbesondere auf die Melancholie. Schließlich entfaltete er den Katalog der Heilungsmöglichkeiten von der als psychische Erkrankung mit abnormalen krankhaften physischen Folgen verstandenen Besessenheit durch Kirche und Medizin. Mit durch zeitgenössisches medizinisches Sachwissen geschärftem Blick verfolgte Görres dann Zauber- und Hexenwesen auf ihrem Weg durch die Geschichte. Ebenso ausführlich wie anschaulich zeichnete er wahrnehmbare Manifestationen dämonischer Lebensführung[46] mit ihrem Höhepunkt: dem dämonischen Sabbat,

> als Orgie und Gelag der Zauberer und Hexen. Da bietet denn nun zunächst jener Lebensunterhaltungstrieb sich dar,[...] der als Trieb zur Ernährung sich richtet. Dieser Trieb geht, wie jeder andere hier gegen den Abgrund hin, und will mit dem Gebieter desselben

45 CM III, 505.

46 Seine besondere Vorliebe für die dämonische Welt gestand Görres en passant in einem Brief an Giovanelli (30.1.1838): „In der That bin ich nur ungern aus der Gesellschaft meiner Teufel und Teufeleien aufgestanden“ (GS/Briefe 1, 256).

> den ersten Anfang einer Gemeinschaft des Lebens anknüpfen. Er muß daher von seinem Brode essen und aus seinem Becher trinken, damit, [...], ein physisches Band zwischen dem Brodherrn und dem Gesättigten sich hin- und herüberwebe. In diesem Verhältnisse wird daher der Satan Speisenmeister im Haushalt derer, die sich zu ihm halten. [...] Die um ihren Meister verbundenen Seelen [...] trinken sich den Rausch in diesem Becher an; [...] Es ist das grimme Feuer, das die Hölle in jedem zündet. [...] Die Tischtücher scheinen von Goldstoff, und die Tafeln sind mit Braten und Pasteten, mit Fischen und Wildpret aufs reichslichste besetzt; weißer und rother Wein finden sich im Überflusse, und werden aus goldenen und silbernen Bechern, oder auch aus kleinen Krüglein getrunken. [...] die welche bei solchen Mahlzeiten gegessen und getrunken zu haben vermeinen, nachmals sich so hungrig wie Wölfe fühlen. [...] Alle diese Hexenmahlzeiten sind also visionäre Acte; und es sind innere geistige Speisungen damit gemeint. [...] Das grimme Feuer, das die Hölle in ihnen entzündet, wird aber auch in den anderen Lebenstrieben, besonders dem Geschlechtstrieb brennen. Die Entzündung ist von Innen heraus geschehen, die Befriedigung muß auf dem gleichen Wege kommen. In der Regel wird der Brand innerhalb des geistigen Gebiets sich beschließen, und nur [...] in der Vision sich zeigen. [...] und wie seine Mahle sich dort als visionär ausgewiesen, so werden seine Orgien von gleicher Natur erscheinen, und all ihre Realität nur in geistigem Stoffe in sich tragen. [...] Es sei ein fortdauernder Unflath, in dem sich Alles wälze; und es ist begreiflich, dass hier eine Art virtueller Praxis von allem dem erscheint, was eine gewisse Klasse von Büchern theoretisch auseinandersetzt.[47]

Der Schilderung des Hexensabbats gab Görres u. a. deshalb breiten Raum, weil Zauberer und Hexen während dieser Feierlichkeit in Beziehung zueinander traten und eine – auch auf ihre Mitmenschen ausstrahlende, attraktive Gemeinschaft mit kirchenähnlichen Merkmalen begründeten. Mit einer um verständnisvolle Ausgewogenheit und um kritische Distanz bemühten, detaillierten und kenntnisreichen Behandlung der Prozesse gegen Hexen, deren Verhaltensformen und Zustände er als Symptome organischer Krankheit oder magnetistischer Wirkungen begreiflich machte[48], beendete Görres die Abteilung zur dämonischen Mystik.

Den geplanten, abschließenden fünften Band mit drei Büchern über die höchste „wunderbare mystische Einigung und Vermählung" ließ der von den reich facettierten Emanationen und Manifestationen des Mystischen Faszinierte, doch kritisch Distanz Suchende ungeschrieben.

---

47 CM 4.1, 217ff.

48 CM IV, 2, 507ff. Görres äußerte Kritik – um nur zwei Beispiele zu nennen – am Malleus Maleficarum (CM IV, 2, 507ff.) sowie insgesamt am „Unfug der Hexenprozesse" (CM IV, 2, 649).

3 Zeitgenössische Kritik an Görres' Mystikverständnis

Sehr früh war sich Görres bewusst, welche Schwierigkeiten seine Christliche Mystik den Besuchern des literarischen Jahrmarkts bereitete. Er erkannte bald und hellsichtig mindestens drei Skandala:

wie die transportierte Wissenschaftlichkeit seinem unkultivierten Lesepublikum zu viel und seiner gelehrten Leserschaft zu wenig war; wie naturphilosophische, theologische, naturwissenschaftliche Gelehrsamkeit weder Überverstand noch Unverstand zum Verstehen bewege; wie der wissenschaftliche Apparat seiner Absicht, die Mystik zu einem allseits ernstgenommenen und respektierten Gemeingut zu machen, entgegenarbeite. Daher rührten seine frühen – allerdings nur in Gedanken realisierten – Überlegungen:

> Aber ich habe mir schon gleich beim Anfange vorgenommen, wenn das ganze einmal vollendet, das erste Buch und den all den gelehrten Quark Verlaufe der übrigen völlig wegzuwerfen, bloß die Tatsachen zusammenzustellen, diese durch leichte Übergänge und kurze klare Deutungen unter einander zu verbinden und so in einer eigenen Ausgabe alles wo möglich in einem Band zusammenzudrängen, dessen Preis so niedrig als tunlichst gesetzt wird. Dann wird es ein Volksbuch von der Art, wie wir eines dringend bedürfen, und dem mancher Segen nicht fehlen wird.[49]

Zwar entfaltete Görres gewohnt sprachgewaltig und bildmächtig auf den rund 3000 Druckseiten ein leserattraktives Thema, nämlich wie der mittlere Mensch, verortet auf der Erde, zwischen Hölle und Himmel, aber angezogen vom mystisch-mysteriösen Oben und Unten, seine Gewöhnlichkeit ansteigend oder absteigend überwinden kann. Auch kam seine ausführliche Dämonologie der ausgeprägten Faszination der romantischen Generation durch die ‚Nachtseiten' des Menschen und durch das ‚Nachtländische Reich des Satans' entgegen[50].

Zugleich provozierte seine Vorliebe für das dämonische Personal seine dem Rationalismus der Naturwissenschaft huldigenden Zeitgenossen. Görres war sehr bewusst, dass seine Schilderungen von Erscheinungen des Dämonischen die enggezogenen Grenzen des Verstands und der Erfahrung überschritt. Aber den Verfechtern des Rationalismus schleuderte er mit aller Überzeugung die (rhetorische) Frage samt unbequemer Antwort entgegen: „Kann der Verstand fordern, dass sich der Lauf der Dinge verenge oder verkürze. Er muss sich viel-

49 Binder (Hg.): Joseph Görres. Gesammelte Briefe, Bd. 3., 461.
50 CM III, 490.

mehr erweitern und sich ihnen anbequemen"[51]. Dämonologie integrierte er in seine Christliche Mystik,

> damit alle Erscheinungen ihre Stelle und mit ihr ihre Gewähr gefunden; und es ist nicht länger nöthig mit stupider, abergläubischer Verwunderung sie anzustaunen, und über die Gebühr vor ihnen zu erschrecken; oder mit gleicher rationalistischer Stupidität sie zu verneinen und dafür widersinnig das Zeugniß unzähliger Tatsachen abzuweisen. Die ganze Region ist also nach ihrer irdischen Seite hin, in den Kreis unserer Erkenntnis aufgenommen, und kann uns fortan weder drücken noch beängstigen; weil auch das Transcendente in diesen Erscheinungen in dieser seiner erkennbaren Seite keinewegs den Gesetzen unseres Geistes sich entzieht.[52]

Doch breiter Publikumserfolg blieb aus. Nicht blind gegen die intellektuelle wie populäre Erfolglosigkeit seiner Christlichen Mystik aufgrund ihres riesigen Umfangs und ihres ambitionierten Inhalts, straffte Görres ein Jahr nach Erscheinen aller Bände seine naturphilosophisch-theologische Mystik-Systematik auf das ihm Wesentliche. Mit dieser gedanklich strikteren und sprachlich exakteren Abhandlung – bewusst als Gegenstück zum auslösenden bibelkritischen Leben Jesu von David Strauß, eines seiner ideologischen Gegner publiziert als Vorwort zum Leben Christi von Johann Nepomuk Sepp, eines seiner Schüler – formulierte er 1843 quasi ein resümierendes, doch bekräftigendes Nachwort zu seinem Alterswerk.[53]

Durch dieses inhaltlich gestraffte und stilistisch gemäßigte Resümee seiner Summa vermochte Görres jedoch die Rezeptionsvoraussetzungen für seine Christliche Mystik nicht mehr zu verbessern.

Ab Erscheinen wurde von Anhängern[54] wie von Gegnern Görres' Werk kontrovers diskutiert.

---

51 Ebd., 490f.

52 CM IV, 2, 663.

53 Görres: Vorrede.

54 Sogar ein vertrauter Freund wie Melchior Diepenbrock äußerte seine Bedenken über die Publikation der Christlichen Mystik in einem Brief vom 30.1.1843 an Görres, in dem er ihn, aber auch sich selbst fragte, „ob es denn wirklich heilsam sey, zumal in unserer Zeit, all diesen Greuel vor Aller Augen aufzudecken? Ob nicht das Vergessen Seyn hilfreicher sei?" (GS/Briefe 1, 261, vgl. auch Fink-Lang: Einleitung in GS/Briefe 1, LXXXIII). Tags darauf (31.1.1843 (GSE I, 443) informierte Diepenbrock die gemeinsame Bekannte Emilie Linder über seine Einschätzung, „dass die Christliche Mystik eine reiche Quelle der Lästerung und des Ärgernisses eröffnet in einer Zeit, die nur zu gut davon Gebrauch zu machen weiß." Auch einer von Görres treuesten Schülern, Johann Nepomuk Sepp, bedauerte, dass sein Lehrer – beraten durch Freunde wie Brentano und Giovanelli sowie durch den Münchener Klerus so viel Zeit und so viel Kraft vergeudet habe für die Christliche Mystik, die dem Ruf von Görres ebenso wie dem Ruf seiner Schüler so „außerordentlich geschadet" haben (Sepp: Görres und seine Zeitgenossen, 373ff., 383ff.)

In privaten wie in öffentlichen Äußerungen von Lesern blitzte immer wieder ein schon früher geäußerter Tadel durch:

> Was Görres eigentlich will, scheint er, nach seinen Schriften zu urteilen, selbst nicht klar zu wissen; denn bei aller Philosophie und Geschichte und Naturwissenschaft, die in seinen Schriften walten, fehlt es doch an dem klaren Menschenverstande [...][55]

Manch einer sah seine schon immer gepflegten Vorbehalte – auch gegen die theologische Unorthodoxie des Autors – bestätigt.

> Was ich in Betreff der Mystik von Joseph Görres vorhersagte, ist eingetroffen. Mist heißt im Englischen Nebel, und alles ist hier nebulös. Zugleich mit irrigen Ansichten über die Natur vermischt, gehalten. Auch fehlt es gar nicht an häretischen Vorstellungen darin.[56]

Manch einer erkannte in der Christlichen Mystik das Produkt eines senilen Obskurantismus, auf jeden Fall die Huldigung eines fundamentalistisch anmutenden, absonderlichen Wunderglaubens. Der Vorwurf lautete, dass er

> [...] die Lehre von den fliegenden Mönchen und den ganzen Mist der übrigen Klostermystik in Schrift stellte und uns damit zumuthete, diese seltsame Auflehnung gegen die wirkliche und lebendige Religiosität der Gegenwart zu bewundern. Wie Görres einst der Pöbelfreiheit, so ist er jetzt dem crassesten Pöbel- und Köhlerglauben mit seiner ganzen Wundermedaillen und Mönchsmythologie zugethan [...] Görres und seine neuesten Bücher sind wahre Cabinetstücke der tollgewordenen Romantik und der schmierigsten Mystik. [...] Die mystische Offenbarung des Ewigen an das Sinnliche und die Verklärung des Sinnlichen weiß er in sinnreichen und wirklichen wahren Beziehungen und Erscheinungen ebenfalls geltend zu machen.[57]

In solchen Zeilen mutierte Clemens Brentanos Vermutung „Görres kratze sich theologisch, wenn es ihn politisch jucke“, zum unterschwellig artikulierten Vorwurf, dass Görres wegen seiner politischen Intentionen einem wundergläubigen Volkskatholizismus entgegenkomme.

Manch einer konstatierte kritisch die defizitäre bis völlig fehlende wissenschaftliche Seriosität:

> Christliche Mystik von Joseph Görres [...] Man kann das Görressche Buch gar nicht als wissenschaftliche Leistung, man muß es als eine psychologische Tatsache betrachten; diese Tatsache ist aber furchtbarer Art. Ist es nicht entsetzlich, daß ein Universitätslehrer sich der Naturphilosophie [...] nur deshalb bemächtigt hat, um durch ein halb verständiges,

---

55 Clausewitz: GSE I, 231.
56 Baader: GSE I, 349.
57 Ruge: GSE I, 429f.

> halb mysteriöses Räsonnement, durch ein quasi-poetisches Motivieren den Defensor der Hexenprozesse zu machen? Dabei hat man fortwährend den Eindruck der Unehrlichkeit.[58]

Manch einer akzentuierte lediglich den Mangel an theologischer Theorie, fand dieses Defizit jedoch ausgeglichen durch die Fülle der ausgebreiteten Belege von Faktizität des Mystischen. Insbesondere zollte der ein oder andere bewundernden Respekt der gebotenen Leistung eines Laien auf dem von zünftigen Theologen so sträflich vernachlässigten Feld.

> So viel mir von der flüchtigen Durchlesung … erinnerlich ist, fehlt in dem Buche [= Christliche Mystik] doch die theologische Theorie, welche die Thatsachen an ihre Stelle ordnet, erklärt und deutet. Statt derer ist eine anthropologische Begründung voraus geschickt, die aber nach wenig löblicher deutscher Art so tief geht, daß man ihr nicht auf den Grund kommt, und mit einem Schwall phantastischer Abstraktionen und Kategorieen die Idee mehr einhüllt als aufklärt. Das Hauptverdienst des Buches, so viel ich es bis jetzt zu würdigen weiß, ist: eine Sammlung mystischer Thatsachen zu sein, historisch bewährt und poetisch erklärt dergestalt, so daß aller Widerspruch und Spott schon in der Darstellung ganz zu Schanden geht, und selbst die Frömmigkeit sich mächtig erbaut findet. Das Buch von Görres, ist es erst vollendet, muß eine ganz große Wirkung in der Zeit haben. Merkwürdig, wie da ein Laie die Fragen des christlichen Lebens aufdeckt und mit sicherer Hand, vor denen die Theologen scheu zurückwichen oder sie verächtlich ignorirten. Sie werden nun schon zuschauen müssen; eine so kräftig accentuirte Stimme kann nicht ungehört verhallen. Merkwürdiger noch, wie in unserer so glaubensarmen Zeit die höchsten Geheimnisse des Glaubens wieder herrliche Anerkennung und auch wissenschaftliche Bestätigung nach allen Richtungen finden. Sind das Vorzeichen einer besseren Zeit? Oder die letzten Ausstrahlungen des Glaubenslichts?[59]

Viel Beachtung fand die kritische, aber um Verständnis ringende Besprechung der Christlichen Mystik des Königsberger Philosophen Karl Rosenkranz in den renommierten Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik[60]. Ihr Verfasser würdigte – voll Bewunderung – das Görres'sche Werk als „ein Staunen erregendes Werk, kolossal in seinen Verhältnissen“ (Sp. 761).

An andere Kritiker anschließend pointierte Rosenkranz die Diskrepanz zwischen evidentem Reichtum der Kenntnisse und eklatanter Unwissenschaftlichkeit der Kenntnisauswertung.

„Die Summe seines Wissens ist ungeheuer … aber die Ruhe der Untersuchung fehlt ihm“ (Sp. 764). Darüber hinaus monierte er die Aufgesetztheit des naturphilosophisch-medizinischen Apparats und identifizierte sie als „eine unwillige Concession an den Zeitgeist, der sonst so leicht mit dem Vorwurf der

---

58 Hebbel: GSE I, 520.

59 Laurent: in GSE I, 358f.

60 Rosenkranz: Rezension zu Christlicher Mystik, Sp. 761–781.

Unwissenschaftlichkeit bei der Hand ist“ (Sp. 764). Die oberflächliche Verwissenschaftlichung habe den Mystikfachmann Görres – so unterstrich der Rezensent – ausdrücklich „das Religiöse mit dem Psychologischen, mystische Theologie mit solider Naturwissenschaft“ verwechseln lassen (Sp. 779), also die „Schaale zur Substanz“ (Sp. 776) machen lassen. „Denn nicht die Phantasmagorie des Thaumatischen ist die Wahrheit der Mystik, sondern die Tiefe des Gott allein zugewandten Gemüthes“ (Sp. 775).

Wie Görres auf die Rosenkranz’sche Kritik reagierte, hielt sein Freund Clemens Brentano fest:

> Görres sagt … mit einiger Guthmütigkeit: Es freut mich, ich sehe, diese schamlosen und hoffärtigen Gesellen und bequemen Betrüger, welche bis jetzt die reichste und durchstrahlteste Lichtseite des Christentums, als eine sie hart anklagende Wahrheit in den Kehricht verborgen, fühlen sich hart getroffen, es ihnen bange.[61]

Rosenkranz lenkte aber – neben allen unnachsichtig aufgezeigten Mängeln – die Aufmerksamkeit auf die signifikanten Vorzüge und die spezifische Attraktivität der Christlichen Mystik: „Wer Sinn hat für die Schönheit der Sprache, der wird Joseph Görres lesen müssen […] Sie lockt uns noch an mit ihrer magischen Bilderfülle […] der alte rhythmische Wogentanz der prophetischen Töne rieselt hervor“ (Sp. 762). Der sich objektiv gerierende Rezensent machte aufmerksam auf die „poetische Kraft“ (Sp. 766), die „ein Werk wie dieses schaffen konnte“ (Sp. 763), und zwar in Kooperation mit der „Gefügigkeit der Phantasie […] Die Phantasie hat sich in die wundersüchtige Einsamkeit der Mystiker, in die Uebungen ihrer Askese, in die Seltsamkeit ihrer Thaten und Begebenheiten, in die Abgründe ihrer Visionen hineingelebt“ (Sp. 763). Letztlich identifizierte er Görres als „Dichter, der […] um unsern harten Sinn zu rühren, die Wunden der Liebe aufdeckt, an welchen sich die Heiligen der Kirche sich verblutet haben“ (Sp. 763). Mit seiner Ansicht, „ja, man fasse Joseph Görres als Dichter[62] auf und Alles gewinnt ein anderes Aussehen“ (Sp. 763) signalisierte der sich als methodisch und nüchtern arbeitender, zünftiger Wissenschaftler begreifende Rosenkranz – vermutlich gegen seine Absicht –, dass der Christlichen Mystik mit dem

---

61 Görres: Ausgewählte Werke in zwei Bänden, 858.

62 Vgl. dazu Melchior Diepenbrocks Charakterisierung von Görres, anlässlich seines Dankesschreiben für die Görres’sche Einleitung zu seiner Suso-Ausgabe: „es ist wundersam, wie alles lebendig wird und sich organisch gestaltet und sein tiefstes Leben aufschließt vor ihrem Blick und wie treffend Ihre Hand das Erschaute malen kann – Sie sind kein Poet, kein Philosoph, kein Theolog, sondern das Dreyeins aus allen, und Theologie, Philosophie und Poesie ist lebendig innewohnend in Ihnen, in Geist, Seele und Leib, zu Einer Persönlichkeit sich gesellend.“ in Fink-Lang: Einleitung, in GS/Briefe 1, LXXXII.

modernen wissenschaftlichen Rüstzeug nicht gerecht zu werden sei. Denn sie basierte auf einem von der romantischen Bewegung souverän entwickelten und spezifisch reich gefüllten Wissenschaftsbegriff.

4 Poetisierung der Wissenschaft und die Auseinandersetzung um Görres’ Wissenschaftsverständnis

Die keineswegs als uneingeschränktes Lob gedachte Rosenkranz’sche Etikettierung von Görres als Dichter hob ab auf dessen sowohl in seinen ausführlichen Studien und pointierten Artikeln als auch in seinen universitären Vorlesungen gepflogenen komplexen Sprachstil. Seine stilistische Komplexität, die seine Anhänger ebenso enthusiasmierte, wie seine Gegner enervierte, resultierte aus seiner in der klassisch-romantischen Sattelzeit um 1800[63] erfahrenen kulturellen Sozialisation. Aufmerksamen Zeitgenossen wurde damals immer einsichtiger: Sie lebten in Zeiten schwindender Gewissheiten. Alte Orientierungen begannen zu verfallen, neue Orientierungen waren aufzubauen. Auch vermittelten die wahrzunehmenden Veränderungen ihnen immer deutlicher, sich in einer Epoche des Übergangs zu befinden von Vergangenem zu Modernem zu befinden. Dieser Eindruck ließ in ihnen ein ausgesprochenes Schwellengefühl entstehen und zur Entfaltung kommen. Es motivierte sie, alle denkbaren Schwellen – wenigstens gedanklich – zu überschreiten. Transzendierung von der Realität zur Idealität, von der Normalität zur Anomalität, vom Bewussten zum Unbewussten wurde zu einem beliebten, weit verbreiteten Gedankenspiel. Dieses Schwellengefühl in Kombination mit Transzendierungsversuchen initiierte ein neues Kapitel der Bewusstseinsgeschichte

Daher erwuchs damals im Bereich der Welterfassung, Welterklärung und Weltdarstellung den probaten rationalistischen Systemen der Aufklärer massive Konkurrenz durch die erkenntnistheoretisch revolutionierenden Modelle der Romantiker. Wie vielen seiner Generation wurde Görres einsichtig, dass die epistemologischen Mittel des Rationalismus nicht genügten, um die Wirklichkeit der Welt und des Menschen, also des Makro- und Mikrokosmos, in allen

63 Zum seit Beginn der namentragenden, heftig im Generellen wie im Detail geführten Diskussion um die Romantik, die hier nicht widergegeben werden kann, vgl. informativ und prägnant, mit weiterführenden Hinweisen Schanze (Hg.): Romantik-Handbuch. Auch die folgenden Ausführungen sind motiviert von Anregungen aus dem genannten Band.

ihnen eigenen Aspekten wahrzunehmen, zu verstehen, darzustellen. Gemeinsam mit seinen jungen Zeitgenossen entdeckte er in Einbildungskraft, Intuition, Phantasie eigengesetzliche, aber den traditionell anerkannten intellektuellen Verstandes-Vermögen gleichwertige Kräfte mit jedoch größerem eidetischem Potenzial an die Seite zu setzen. Hinzu kam die Entdeckung, mittels literarischer, d. h. poetisch bzw. poetisierter Sprache, die seit jeher – in der Rhetorik- und Dichtungstheorie – zu eingängiger Vermittlung fassbarer und fixierter Wahrheiten instrumentalisiert wurde, jetzt Unbekanntes, Unergründliches, Unerklärliches, zu erkunden und zu erfassen, das sich bloß rationaler Erklärung und Versprachlichung bisher zu entziehen schien.

Deshalb entwickelte Görres eine mündliche und schriftliche Ausdrucksweise in der Spannung der den Verstand ansprechenden aufgeklärten Tradition und der die Psyche anvisierenden romantischen Innovation. In der seinerzeitigen Wahrnehmungs- und Darstellungskrise nutzte Görres die kulturproduktiven Energien zwischen Gewusstem und Imaginärem, zwischen szientifischem und poetischem Feld für seine ihm und anderen neue Erkenntnis vermittelnden Schilderungen von Abstraktem und Konkretem, von Realia und Irrationalia, von Sagbarem und Unsagbarem.

Hintergrund dafür bildete die von August Wilhelm Schlegel propagierte Auffassung des *poiein*, verstanden als Herstellen eines Bewusstseins. Diesem Prozess schrieb dieser Propagator der Romantik auch die Qualität zu, all das durch die kreativen psychischen Vermögen des Subjekts synthetisieren zu können, was analytische Verstandestätigkeit als getrennt auswies. August Wilhelm Schlegel zufolge war das Poetische imstande zur Synthese von Imaginatio (begriffen als Fähigkeit, Erkenntnis wie Erkanntes zu verbildlichen) und Ratio (verstanden als Vermögen, Erkennen wie Erkanntes in abstrakte Formen zu verwandeln), also die Opposition zwischen Einbildungskraft und Vernunfttätigkeit auf der höheren Ebene der Poesie aufzulösen bzw. aufzuheben. Insofern damals die Grenzen zwischen Natur erkennender Naturwissenschaft und Sinn gebender Geisteswissenschaft noch fließend waren, sah sich Görres dazu motiviert, seine originelle Verflechtung von Ratio und Imaginatio produktiv zu Konzept, Instrument, Medium einer Wissenschaftspoesie zu modellieren:

„Alles muss poetisch sein“[64] lautete damals das Ideal der Romantiker, weil sie Poesie im Sinn einer ganzheitlichen Begegnung mit der sie umgebenden sichtbaren und verborgenen Wirklichkeit begriffen. Dementsprechend umfasste für sie Poesie selbstverständlich auch das menschliche Miteinander, überhaupt

64 Novalis: Logologische Fragmente (1798), 141.

das Dasein des Menschen: „Poesie ist Basis der Gesellschaft“[65]. Ganz selbstverständlich dehnten sie konform zu ihrer Idealvorstellung den Poesiebegriff daher aus auf den überirdischen Bereich, letztlich auf das Wirken des Göttlichen, das für romantische Gleichgesinnte „die eigentliche Seele, der zündende Funke aller Poesie“[66] war. Folglich sahen sie sich mit Friedrich Schlegel zur Gleichung veranlasst.

„Das poetische Ideal = [...] Gott“[67]. Konsequenterweise betrachteten sie die reale Welt als „das Gedicht der Gottheit, dessen Theile und Blüte auch wir sind“[68]. Wie der ganzen romantischen Generation war der schwer fassbare Begriff Poesie auch Görres lediglich das allgemeine Synonym schlechthin für das Künstlerische im Sinn von Können: „Poesie heißt [...] das allen Künsten Gemeinsame“[69]. In diesem Zusammenhang erwies August Wilhelm Schlegel die Sprache nicht nur als bloßen Kommunikationsträger, sondern intentional auf Poesie gerichtet. Da er ihre Fähigkeit, „Welten zu erschaffen“ nachwies, galt sie ihm als das geeignetste Mittel, die gewöhnliche Wirklichkeit zu übersteige(r)n. Potenzierte Sprachlichkeit – das Wesen von Poesie – konnte den menschlichen Geist „zur Besinnung bringen“, also alles, was an sprachlichem Unbewussten bzw. unbewusster Sprache in ihm angelegt war, zur Artikulation bewegen. In dieser Perspektive galt ihm Sprache als vollendetes, aber stets weiterhin auf Vollendung zielendes „Gedicht des Menschengeschlechts“[70] Diese Anschauungen romantischer Meinungsführer inspirierten auch Görres zur Instrumentalisierung des Poetischen als kognitiver Funktion mit einer Sinn bestimmenden Qualität und erhöhend-erhebender Wirkung, zumal die romantische Bewegung Poesie auch als spezifische Hermeneutik auffasste. Ihr schrieben sie die Funktion zu, die inneren Kräfte inklusive der Seele des Menschen so auszubilden, dass sie imstande sind, im Wechsel von poetischer Kodierung und poetischer Entschlüsselung der natürlichen und supranaturalen Phänomene die ursprünglichen Wesenskräfte wahrzunehmen und zu erkennen.

Romantiker waren überzeugt: Losgelöst von der Poesie gibt es keine echte Erkenntnis. Konsequenterweise unterzogen sie den seinerzeit gängigen Wissenschaftsbegriff[71] einer eigentümlichen Ausweitung und einer bezeichnenden

65 Ebd., 142.
66 Novalis: Brief an den Bruder Karl (1800), 151.
67 Schlegel: Athenäum (1800), Bd. 3, 101.
68 Schlegel: Gespräch über Poesie (1800), 91.
69 Schlegel: Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst, Bd. 17, 262.
70 Schlegel,: Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst, Bd. 17, 262.
71 Wissenschaft bzw. Können und das Substantiv Kunst wurden im 16. und 17. Jh. verstanden als die Fähigkeit eines Einzelnen, eine Sache oder eine Handlung unter Anwendung von tradi-

Füllung. Sie stellten Wissenschaft unter den Primat der Poesie, verstanden als Erkennungs- und Ausdrucksmittel des Allerrealsten wie des Absoluten.

> Das Wesen der Poesie besteht darin, dass sie, durch die Hülfe der Sprache, eine gewisse Anzahl von Gegenständen, die wir kennen, oder deren Dasein wir vermuten, von einer Seite zeigt, welche die vornehmsten Kräfte unsrer Seele in einem so hohen Grade beschäftigt, dass eine auf die andre wirkt, und dadurch die ganze Seele in Bewegung setzt.[72]

Romantiker waren daher von der Überzeugung durchdrungen: Wissenschaft wird umso wahrer, je poetischer sie ist. Wissenschaft, deren Geltungswert sie in der Poesie (oder der göttlichen Offenbarung) verwurzelten, konnte laut den Romantikern nur geglaubt werden oder nicht. Sie konnte auf keinen Fall mit herkömmlichem wissenschaftlichem Rüstzeug bewiesen oder widerlegt, schon gar nicht beurteilt oder bewertet werden. Gewissheit erhielt und vermittelte sie für sie nicht mehr durch logische verstandesmäßige Kategorien. Denn umfassendes Erkennen war den romantischen Adepten lediglich einem besonderen, höheren Organ möglich: der inneren bzw. intellektuellen Anschauung, das in der Lage war, die Trennung der Erkenntnisfähigkeiten aufzuheben und damit auch den Gegensatz zwischen Wissen und Glauben hinfällig zu machen. In der intellektuellen Anschauung wurde für sie Totalität – losgelöst von allem verstandesmäßig-denkendem Angang – erlebend und erkennend anschaulich. Intellektuelle Anschauung konnte, zumal sie für die Romantiker ihre Weisungen aus der göttlichen Offenbarung empfing, durch die ihr eigene „Kraft der schaffenden Phantasie“ (Novalis) das Rationale wie das Irrationale meistern.

---

tionellen, allgemein anerkannten Regeln durchzuführen. Im Sinn von ‚Wissenheit‘ wurden bis Ende des 18. Jhs, Können/Kunst und Wissenschaft – in Analogie zur Verwendung des Begriffs artes liberales – synonym gebraucht. Um die Wende des 18./19. Jhs. löste sich allmählich die selbstverständliche, daher formelhafte Verbindung von Kunst und Wissenschaft. Zeitgenössische Wörterbücher verzeichneten dieses mit Polarisierung der Begrifflichkeit einhergehende Auseinandertreten der Termini von subjektiv auf eine Einzelperson bezogener Kunst und von objektiv, von einem Individuum abstrahierender Wissenschaft. Vgl. dazu beispielsweise s. v. ‚Wissenschaft‘ in Adelung: Grammatisch-Kritisches Wörterbuch, Sp. 1582ff.; s. v. ‚Wissenschaft‘ in Campe: Wörterbuch der deutschen Sprache, 546; s. v. ‚Kunst‘ in Grimm: Deutsches Wörterbuch. Vgl. dazu mit weiteren Belegen Diemer: Die Begründung des Wissenschaftscharakters der Wissenschaft im 19. Jahrhundert, passim; Bumann: Der Begriff der Wissenschaft im deutschen Sprach- und Denkraum, passim; Hansen: Wissenschaftswahrnehmung und -umsetzung im Kontext der deutschen Frühromantik; Schanze (Hg.): Romantik-Handbuch (mit weiterführenden Literaturhinweisen). Zu Auffassungen von Wissenschaft und ihrer poetischen Darstellungsform vgl. ausführlich meinen Beitrag, Neumeyer (Hg.): Entdeckenswerte Wissenschaftspoesie.

72 Klopstock: Ausgewählte Werke.

Erkennendes Bemühen war ihnen *die* kennzeichnende Tätigkeit der inneren Anschauung, die mittels der die Grenzen logischer Denkgesetze überwindenden Spekulation auch dem Unvordenklichen, Unsichtbaren, Unsagbaren nahe kommen konnte. Dieses besondere Organ situierten Romantiker im ästhetischen Vermögen, das folglich wissenschaftlich produktiv werden konnte. Für Romantiker war klar: Mit diskursiven Mitteln, mit analytisch-abstrakten Begriffen konnte die sie umgebende kosmische Totalität nicht erfasst, geschweige denn erschlossen werden. Daher rührte einerseits ihre Verachtung positivistischer Methodik und ihr Widerstand gegen abstrahierende Begrifflichkeit. Daraus erwuchs andererseits ihr Streben nach verrätselnder, symbolischer, parabolischer Ausdrucksweise voller Vieldeutigkeit, weil solches Sprechen neuartige Anschauungsweisen provozierte und dynamisierte. In diesem Zusammenhang stand auch August Wilhelm Schlegels Definition des Poetischen als Symbolik der inneren Anschauung. Durch sie sah sich Görres, zumal er von einer gleichursprünglichen Einheit von Poesie und Philosophie als Vermittlerin von Wahrheit ausging, ermächtigt zur Nutzbarmachung des Poetischen, um höchster Wahrheiten gewahr zu werden sowie deren Wahrnehmung umfänglich und unmittelbar erfahrbar weiterzugeben. Durch sie konnte er sich ebenfalls berechtigt sehen zu poetischer Diktion, weil sie dem Mannigfaltigen Einheit verleihen und die Ganzheitlichkeit des Makro- und Mikrokosmos ausdrücken vermochte. In Kenntnis der philosophischen, auch über das Johannesevangelium popularisierten Ansicht von Sprache als *logos*, d. h. Vernunft als Vorgang und als Organ des Vernehmens bediente sich Görres einer Kombination aus abstrakter Wortsprache und plastischer, anschaulicher Bildsprache. Nur diese kombinierte Ausdrucksweise war nach romantischer Sprachtheorie imstande, einer Wirklichkeit über/unter/hinter der sinnlich wahrnehmbaren/handgreiflichen Wirklichkeit darstellerisch gerecht zu werden. Außerdem wurde nur sie für fähig gehalten, die Symbolik der inneren Anschauung in aussagekräftige und eingängige metaphorische Artikuliertheit zu übersetzen. Denn wie Novalis es pointierte: „Poesie ist die Übersetzung der Symbolik der inneren Anschauung"[73]

Mit seinem Sprachstil, mit dem Görres auch gegen den Aufstieg der – so ein zeitgenössisches Schlagwort – „todten Wissenschaft[74]" positivistischer Prägung

---

73 Novalis: Blütenstaubfragmente, 439.

74 Von seinen Zeitgenossen teils bewundernd, teils verwundert wahrgenommen, praktizierte Görres ein Leben lang ein Grenzgängertum zwischen Kunst und Wissenschaft, ohne es je theoretisch zu explizieren. Wissenschaft und Kunst waren ihm – wie es aus seinen sprachlichen Produkten zu erschließen ist – im Begriff, aber nicht in der Sache verschieden. Für ihn erkundete Wissenschaft das Geschehene; die Kunst gestaltet es und führt es lebendig-gegenwärtig vor Augen. Wahrscheinlich im erfahrungssatten Wissen um ihre Wirkmächtigkeit bediente sich

protestierte, reagierte er auch auf das erfahrungsgesättigte Wissen von der über verschiedene Sinnesorgane erfolgenden (Welt-)Wahrnehmung. Daher entwickelte er eine Ausdrucksweise mit synästhetischen Tendenzen. Mit ihr wurde angesprochen das Ohr durch Laute, das Auge mit (Wort-)Bildern, die Psyche mit Emotionalia. Seine Art sich mündlich und schriftlich auszudrücken, folgte gleichfalls den erprobten produktions- und wirkungsästhetischen Regeln des immer noch respektierten Systems der Rhetorik. Sie forderten Mitteilungsfähigkeit des Sprechers im Sinn von detailliertem und panoramatischem Wiedergabevermögen sowie Herzlichkeit des Ausdrucks im Sinn von bewegender, daher mitreißender Versprachlichung. Sie verlangten den Wechsel von sachlich analysierender Beschreibung und lebendig vergegenwärtigendem Bericht, von objektiv exakter Beobachtung und von subjektiv erkennendem Beobachten. Görres ließ es sich immer angelegen sein, Geschehen so zu präsentieren, wie sie in den Augen des hörenden/lesenden Publikums erscheinen sollten. Er bediente sich aus dem Werkzeugkasten der Rhetorik, um Darzustellendes so zu gestalten, dass es seinen Adressaten durch die Kraft ihrer Imagination – quasi handgreiflich – begreifbar wurde. Görres zielt auf aktive Leser, also solche, die aufgrund ihrer hermeneutischen Fähigkeiten die einzelnen Fragmente aus der Wirklichkeit synthetisieren und dann in den weiteren Horizont der Bedeutung zu projizieren. Für eine derart aktive Leserschaft destillierte er aus historischen Quellen quasi ein literarisches Konzentrat, das Görres mittels – Fußnoten ersetzenden – Formeln – wie „die Überlieferung beweist, die Dabeigewesenen bezeugen" – mit der Aura des Authentischen ausstattete – um Authentizität des Gesagten zu suggerieren. Dadurch verwandelte sich ein Text nach seinerzeitiger Ansicht in einen gelungenen Akt vitaler Intersubjektivität. Deshalb beabsichtigte Görres, der Wirklichkeit als kohärente Kontraststruktur begriff und sie dementsprechend zu schildern suchte, eine Anschaulichkeit ermöglichende Beschreibung und eine Bedeutung vermittelnde Vergegenwärtigung.

Seine enthusiastische Mitgerissenheit durch seinen Gegenstand ließ ihn nicht nur bei der unbeteiligten Beobachtung und distanzierten Beschreibung von äußeren Erscheinungen verweilen. Vielmehr zielte Görres darauf, wiederzugeben, wie äußere Erscheinungen vom Beobachter/Beschreiber wahrgenommen werden, und zugleich, wie sie sich im Inneren des Beobachteten abspiegeln. Görres trieb daher die Sprache zu den Grenzen ihres Differenzierungsvermögens, um der Vielfalt der beobachteten und beobachtbaren Phänomene des Mystischen nahe zu kommen und sie in ihrem Facettenreichtum in seinen Schil-

Görres der rhetorischen Techniken, um vom vermeintlichen Einzelereignis zur Anschauung und Anverwandlung allgemeiner Vorgänge zu führen.

derungen wiederzugeben. Am zitierten Beispiel aus seiner Dämonologie dürfte auch dem heutigen Leser Görres' Fasziniertheit gerade durch die Nachtwelt der dämonischen Mächte wie auch die Faszinationskraft seiner Sprachbilder des nachtländischen Reichs wahrnehmbar werden.

5 Rezeption der Christlichen Mystik im katholischen Kontext

Die Christliche Mystik mit ihrer, wie selbst manche unerbittlichen Kritiker meinten, Großartigkeit der Konzeption und Genialität der Durchführungen erbaute vermutlich im eigenen Lager so manchen. Doch selbst unter den Katholiken fand sie kaum Leser.

Eine anvisierte Zielgruppe – Kleriker und Theologen –, deren Bequemlichkeit gegenüber säkularisierenden Zeitströmungen Görres in der ersten Vorrede zur Christlichen Mystik monierte und um die er sich gerade deshalb „verdient machen wollte", erreichte er nicht.

> Es ist traurig, daß ein solches Buch [= Görres' Mystik] bei allen Geistlichen unbeachtet vorübergeht. Sie trinken lieber Wein für das Geld, als dass sie ein solches Buch kaufen, und lächeln dann vornehm über Mystik und meinen wunders, wie vernünftig sie sind.[75]

In klerikalen Kreisen wurde die Christliche Mystik, weil sie weil sie sowohl durch ihr Sujet als auch durch ihren Stil ungebändigte Begeisterung bei ihrer Lektüre bewirkte, sogar als höchst gefährliches Machwerk betrachtet.

> Das Görres'sche Werk war durch den Glanz des Styles (und nicht nur dadurch) besonders geeignet, mehr zu begeistern als zu belehren, sodass die Lectüre desselben eifrige junge Priester gradezu auf Abwege führen musste und geführt hat.[76]

Bei der Amtskirche erregte die Christliche Mystik sogar Bedenken bis an den Rand der Zensurierung, vor der sie nur das einen alten Universalgelehrten energisch beschützende Eingreifen des bayerischen Königs bewahrte[77]. Den späten Görres, auch wenn oder gerade weil er eine vitale romantisch-mystische Strömung der Volksfrömmigkeit inspiriert und initiiert hatte, schwiegen – genau

75 Binterim, in GSE 1, 523.
76 Reisach, in GSE 1, 470.
77 Vgl. dazu Sepp: Ludwig Augustus, 121f.; Sepp: Görres, 195, 199 u. 382; Sepp: Görres und seine Zeitgenossen, 373ff., 383ff.,

betrachtet – die Theologen tot, allen voran die Neuscholastiker. Sie traten bekanntlich an gegen die romantisch-idealistische Denkungsart mit der erklärten Absicht, eine philosophisch orientierte Theologie in eine zeitgemäße seriöse Wissenschaft zu verwandeln und mit dem expliziten Anspruch, ein alles erklärender Rationalismus zu sein.

Ein einflussreicher Propagator dieser theologischen Richtung, Joseph Kleutgen (SJ), verbreitete aufgrund seiner Überzeugung, dass die Neuscholastik durch ihre eindeutige, transparente Gedankenführung die genuin katholische Philosophie verkörpere, die Grundmaxime: „Der menschliche Verstand könne mit unmittelbarer Evidenz übernatürliche Wahrheiten erkennen“[78]. Sie wirkte besonders weitreichend ab dem mittleren 19. Jahrhundert, als zeitgleich ein tiefgreifender Paradigmenwandel[79] romantische Weltanschauung, idealistische Philosophie, universales Bildungsideal durch generelle Verwissenschaftlichung und spezielle Professionalisierung[80] verdrängte. Diese Wirkung wurde zusätzlich unterstützt durch die päpstliche Unfehlbarkeitserklärung. Je stärker sich das katholische Lehramt unfehlbar gerierte und je stärker sich Fachtheologen lehramtliches Spezialistentum aneigneten, desto markanter wurde die Abgrenzung von Laientheologen und von ihren unerprobten Horizonterweiterungen sowie ihrer unkonventionellen Begrifflichkeit vollzogen[81]. Allumfassende Weltdeutungen à la Görres' *Christliche Mystik* fanden keine Toleranz, geschweige

---

78 Kleutgen: Theologie der Wahrheit, 512.

79 Nipperdey: Deutsche Geschichte 1866–1918.

80 Professionalisierung von Wissenschaft, zumal sie sich – entsprechend den Normen eines bürgerlichen Arbeitsethos – im Zeichen von Arbeit und Anstrengung, von Objektivität und Sachlichkeit, Nutzwert und Leistungsfähigkeit aber doch mit religiösem Eifer definierte, konstituierte, profilierte und daher Entmetaphysierung, Entgenialisierung, Entästhetisierung anstrebte, verfemte, vergaß, verdrängte einen wesentlichen Begründungszusammenhang. Mit der Verwissenschaftlichung einher ging bewusste und bejahte Ästhetisierung, im zeitgenössischen Jargon Poetisierung. Mit einer ästhetisierenden, also poetisierenden Darstellung, die aus Empfindung hervorgeht, korrespondierte die Neuentdeckung eines bisher vernachlässigten Gegenstands: die Innerlichkeit, nach seinerzeitigem Sprachgebrauch: die Seele. Um sie adäquat erfassen zu können, entwickelte sich im intellektuellen Milieu ein an die Dichtung/Poesie angelehntes und von der klassischen Rhetorik sanktionierte Verfahren der schildernden Erzählungen. Denn sie erschien besser geeignet, „als die nüchtern-tote Prosa, da sie nicht weniger Lebensfülle, Reichtum der sinnlichen Gestaltung haben als das wirkliche Leben, das sie ausdrücken“ (Wachsmuth: Entwurf einer Theorie der Geschichte, 149). Es soll als Ersatz für die Entfremdung vom Allgemeinen fungieren, „welche die besonderen Wissenschaften hervorgebracht hat.“ (Ebd., 129). Ein Opfer dieser Verdrängungsprozesse wurde Görres, der sein Grenzgängertum zwischen Wissenschaft und Kunst eigenwillig und beharrlich kultivierte.

81 Vgl. dazu Wacker: Revolution und Offenbarung; Weiß: Der Ort der Christlichen Mystik im Gesamtwerk, 79–130.

denn Akzeptanz mehr. Görres' laientheologische Tätigkeit wurde als dilettantisch, ja als häretisch und illegitim angeprangert.

Angriffsfläche dazu bot der überaus schillernde Görres'sche Mystik-Begriff. Denn er beschränkte sich nicht auf kirchliche, eurozentrische Tradition, sondern weitete sich aus auf außerkatholische, europaferne Ausprägungen. Noch größerer Stein des Anstoßes war seine nicht immer exakte Scheidung zwischen Erleben, das er als vorrangig übersinnlich und solchem, das er als streng mystisch betrachtete, vor allem aber seine Einbeziehung des Okkulten, Parapsychologischen, Esoterischen in die Mystik. Gerade die Integration von naturmagischen und dämonischen Aspekten in sein mystisches System machte den theologischen Autodidakten Görres der institutionalisierten Amtskirche höchst verdächtig. Die immer lauter werdenden Beanstandungen der Christlichen Mystik verstummten keineswegs angesichts von Görres einleitender – dogmatisch einwandfreier – Charakterisierung der Mystik als „ein Schauen und Erkennen unter Vermittelung eines höheren Lichts und ein Wirken und Thun unter Vermittlung einer höheren Freiheit“[82].

Nichts half gegen die anwachsende Kritik der von Görres aus unbekannten Gründen nicht realisierte Plan, seine Christliche Mystik mit einer drei Bücher umfassenden Beschreibung der *via unionis*, also der Vereinigung der Seele mit Gott zu krönen.

Äußerst anrüchig empfunden wurde schon sehr früh Görres' vorurteilförderndes Interesse an den äußerlichen Phänomenen der Mystik. „Es ist bekannt, daß gerade die Görresschen Bände viel zu dem Vorurteil beigetragen haben, dass [...] das nur nach außen hin Außerordentliche den eigentlichen Inhalt der Mystik bilde“[83]. Die amtskirchliche Seite verübelte Görres insbesondere, dass er „das eigentliche Wesen der Mystik kaum im Blick habe, sondern lediglich die körperlichen Begleiterscheinungen“[84]. Nicht zur Kenntnis nahm sie Görres' schon 1824, in Einklang mit der kirchlichen Lehre definierte Kriterien zur Beurteilung von Mystik[85]. Mutmaßlich absichtlich übersahen zünftige Theologen, dass einem Adepten der Romantik, für den alles natürliche Äußere nur die unbewusste Außenseite des Geistes verkörperte und dem gemäß einem romantischen Grundaxiom alles Organische, Körperliche, zumal seine außergewöhnlichen Spielarten „redende Zeichen von Gott, in bestimmte Gesetze höherer Schöpferkraft, in Worten ausgegliedert, ... und in grammatikalischer Fügung

82 CM I, I.
83 Zahn: Einführung in die christliche Mystik, 28f.
84 Mager: Görres und die Mystik, 353.
85 Görres: Über die kritische Beleuchtung.

heilige Sprache zum Ganzen reichsten Inhalts zusammenfindend“[86] galten. Trotz des demonstrierten Kenntnisreichtums sprach die Theologenzunft dem Laientheologen Görres jegliche wissenschaftliche Kompetenz ab, „da die Zusammenstellung des Materials der Anforderung exacter Kritik nicht entspricht und die auf kühner Combination ruhende Theorie nicht den Naturforschern genügt“[87]. Argwohn gegen laientheologische Inkompetenz übernahm und verbreitete zu Beginn des 20. Jahrhunderts der maßgebliche Görres-Kenner Wilhelm Schellberg[88]. Wertvoll war für ihn die Christliche Mystik nicht als Materialsammlung. Denn in den gesammelten Belegen fehle die „klare Scheidung zwischen Legende und Geschichte“. Wert sprach er lediglich Görres’ eindrucksvoller Zusammenstellung von physiologischen und psychologischen Anschauungen zu, er wies sie aber wegen ihrer – der Zeitgebundenheit geschuldeten – Fehlerhaftigkeit zurückwies. An Schellberg wird erkennbar: der von der modernen Wissenschaft Geschmähte fand auch in laikalen Kreisen keine Verteidiger – im Gegenteil. Nach dem Kulturkampf und während der Suche nach einem laienkatholischen Weg in die Moderne distanzierte sich die Görres-Gesellschaft von ihrem Namen gebenden Säulenheiligen. 1901 stellte ihr einflussreiches Mitglied und späterer Präsident, Geheimrat Hermann Grauert, unmissverständlich klar:

> Wir sind [...] bisher nicht darauf ausgegangen die Männer und insbesondere die Gelehrten, welche sich uns anschließen wollen, zur Nachahmung Görres’scher Eigenart anzuhalten und wollen das auch in Zukunft nicht thun.

Hermann Cardauns, der jahrelang einflussreiche Generalsekretär dieses Vereins zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland, bekräftigte fast zehn Jahre später: „Pfade wie jene, die er namentlich in seiner Christlichen Mystik einschlug, soll man nicht nachgehen.“

1913 und nochmals 1922, als über die Edition der Görres-Schriften diskutiert wurde, machte der Jahresbericht öffentlich: „Geheimrat Grauert rät mit anderen davon ab ... die Mystik aufzunehmen... Dem Werk ist eine Erklärung voranzustellen. dass die Gesellschaft sich nicht mit dem Inhalt der Schrift identifiziert.“ Diese ablehnende Distanzierung und der daraus resultierende Ausschluss der Görres’schen Christlichen Mystik gründete auf dem – ohne intensives Studium und ohne eindeutige Beweisführung – beharrlich weitertransportierten Verdacht der prekären Orthodoxie ihres Verfassers, der sich in seinem facettenreichen Mystikbegriff verriet.

---

86 CM III, 58.
87 Haffner: Art. Görres.
88 Vgl. dazu Dickerhof: Joseph Görres und die Görrestradition, 213–230.

6 Verdrängung? Görres' Christliche Mystik heute

Bemerkenswerte Zurückhaltung gegenüber den Catholica der Symbol- und Legitimationsfigur des deutschen Laienkatholizismus zeigte von den Anfängen bis heute die Görresforschung sowie die sie partiell und temporär immer wieder – manchmal finanziell, manchmal nur ideell – fördernde Görres-Gesellschaft. Gerade unter den sozialen und politischen Bedingungen bundesrepublikanischer Mentalität erachteten beide den gegen Diskriminierung streitenden Engagierten tolerabler und akzeptabler als den für das Wunderbare interessierenden Mystiker. Insofern die Görresgesellschaft 1972 die einstens zur Ehrenpflicht deklarierte Editionstätigkeit und damit auch die Publikation von Görres' gesamten Spätwerk aus dem Programm strich, ist die Christliche Mystik heute lediglich in meist sehr bejahrten und überwiegend schmalen Auswahlausgaben zugänglich.[89] Zwar konnte das ebenso breite wie intensive wissenschaftliche Engagement der Professoren Heribert Raab und Harald Dickerhof der Görres-Gesellschaft eine zeitweise Fortsetzung der – auch wesentliche Catholica berücksichtigenden – editorischen Aktivitäten abringen. Doch nach beider allzu frühen Tod ist heute die Unterstützung einer wissenschaftlichen Standards seriös erfüllenden und/oder einer schlichten Informationswünschen leserfreundlich entgegenkommenden Neuherausgabe der Summe eines wissenschaftlichen Lebenswerks fraglich Unbeantwortet ist derzeit die Frage, wann und ob die Christliche Mystik sich in zeitgemäßer Gestalt einem aus Spezialisten und Interessierten zusammengesetzten Publikum präsentieren kann, „keinem Befugten sich entziehend [...] im einwohnenden Leben wachsend und gedeihend."[90]

89 Die Görres'sche CM, der „an umfassender Quellenforschung auf dem Gebiete des christlichen Okkultismus (verbunden mit gefangennehmender Durchblutung und Belebung des gewaltigen Stoffes) nichts Ähnliches an die Seite tritt" (Klages: Vom kosmogonischen Eros, 237) motivierte auf Magisches, auf Paranormales, auf Unbewusstes orientierte Auswahlen wie beispielsweise Görres: Mystik, Magie und Dämonie.; Görres: Das nachtländische Reich; Görres: Hinter der Welt ist Magie. Diese auf Emanationen des Dämonischen neugierig(machend)en Sammlungen überwiegen an Zahl und Umfang die knappen, an dogmentreuen Zeugnissen christlicher Mystik interessierten Anthologien wie Görres: Mystiker-Miniaturen; Görres: Christliche Mystik. Gegenwärtig ist die CM nur in einem unkommentierten Neudruck verfügbar und zwar Görres: Die Christliche Mystik, 5 Bde., Frankfurt a. M. 1989 (= neugesetzte, orthographisch unveränderte Ausgabe der in München/Regensburg 1879 erschienenen 2. Auflage), allerdings versehen mit einem diskussionsträchtigen Vorwort der für diese Publikation Verantwortlichen, Professor Uta Ranke-Heinemann, (ebd. Bd. 1, 9–17). Zu diesem Vorwort vgl. Wacker: „Defensor catholicae veritatis", 216–229, bes. 222f.

90 CM IV, 1, Vorrede, XXIV.

7 Bibliographie

Adelung, Johann Christoph: Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber des Oberdeutschen, Wien 1811.
Baader, Franz Xaver von: in: Joseph Görres. Leben und Werk im Urteil seiner Zeit, hg. v. Heribert Raab, Paderborn et al. 1985, 349.
Binder, Franz (Hg.): Joseph Görres. Gesammelte Briefe, Bd. 3: Freundesbriefe (1822–1845), München 1874.
Binterim, Anton Josef: in: Joseph Görres. Leben und Werk im Urteil seiner Zeit, hg. v. Heribert Raab, Paderborn et al. 1985, 523.
Bumann, Waltraud: Der Begriff der Wissenschaft im deutschen Sprach- und Denkraum, in: Der Wissenschaftsbegriff. Historische und systematische Untersuchungen, hg. v. Alwin Diemer, Meisenheim an der Glan 1970.
Bürke, Georg: Marginalien zur Christlichen Mystik, in: Historisches Jahrbuch 96/1976, 182–213.
—: Vom Mythos zur Mystik. Joseph von Görres mystische Lehre und die romantische Naturphilosophie, Einsiedeln 1958.
Campe, Joachim Heinrich: Wörterbuch der deutschen Sprache, Braunschweig 1811.
Clausewitz, Carl von: in: Joseph Görres. Leben und Werk im Urteil seiner Zeit, hg. v. Heribert Raab, Paderborn et al. 1985, 231.
D'Ester, Karl/Münster, Hans A./Schellberg, Wilhelm/Wentzke, Paul (Hgg.): Rheinischer Merkur, Köln 1928.
Dickerhof, Harald: Görres an der Münchener Universität. Auftrag und Wirkung, in: Historisches Jahrbuch 96/1976, 148–181.
—: Joseph Görres und die Görrestradition. Reflexionen zur Fortführung seiner gesammelten Schriften, in: Historisches Jahrbuch 108/1988, 213–230.
—: Zu Görres' Umgang mit der „exakten" Geschichte. Aus Vorlesungen und Manuskripten, in: Görres-Studien. Festschrift zum 150. Todesjahr von Joseph Görres, hg. v. Harald Dickerhof, Paderborn et al. 1999, 129–138.
Diemer, Alwin: Die Begründung des Wissenschaftscharakters der Wissenschaft im 19. Jahrhundert. Die Wissenschaftstheorie zwischen klassischer und moderner Wissenschaftskonzeption, in: Beiträge zur Entwicklung der Wissenschaftstheorie im 19. Jahrhundert, hg. v. Alwin Diemer, Meisenheim an der Glan 1968.
Diepenbrock, Melchior: Heinrich Suso's, genannt Amandus, Leben und Schriften. Nach den ältesten Handschriften und Drucken mit unverändertem Texte in jetziger Schriftsprache, mit einer Einleitung von Joseph Görres, Regensburg 1829.
Fink-Lang, Monika (Hg.): Joseph Görres, Briefe Bd. 1: Briefe der Münchener Zeit, Paderborn et al. 2009.
—: Joseph Görres. Die Biografie, Paderborn et al. 2013.
Görres, Joseph: Über die kritische Beleuchtung des Henhöferschen Glaubensbekenntnisses, in: Der Katholik 14/1826.
—: Der heilige Franziskus von Assisi, ein Troubadour, in: Der Katholik 20/1826, 14–55.
—: Emmanuel Swedenborg. Seine Visionen und sein Verhältniß zur Kirche, Straßburg 1827.
—: Die christliche Mystik, 4 Bde., Regensburg (Manz) 1836–1842 (Bd. 1: 1836, Bd. 2: 1837, Bd. 3: 1840, Bd. 4. 1842; in 5 Bde. neugesetzte, orthographisch unveränderte Ausgabe der in München/Regensburg 1879 erschienenen 2. Auflage, Frankfurt a. M. 1989).

—: Politische Schriften, hg. v. Maria Görres, München 1859.
—: Mystiker-Miniaturen, hg. v. Alois Dempf, Berlin 1934.
—: Christliche Mystik, hg. v. J. M. Hoecht, Wiesbaden 1955.
—: Ausgewählte Werke in zwei Bänden, hg. v. Wolfgang Frühwald, Freiburg et al. 1978.
—: Hinter der Welt ist Magie, hg. v. Helmut Werner, München 1990.
Görres, Josef von: Vorrede, in: Das Leben Christi, 2 Bde., hg. v. Johann Nepomuk Sepp, Regensburg 1834.
—: Mystik, Magie und Dämonie. Die „christliche Mystik" in: Auswahl, hg. v. Joseph Bernhart, München/Berlin 1927.
—: Das nachtländische Reich, hg. v. Laurenz Wiedner, Villach 1948.
Görres, Marie (Hg.): Joseph Görres. Politische Schriften, München 1859.
Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1873.
Haffner, Paul: Art. Görres, in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl. Freiburg 1888.
Hansen, Erk F.: Wissenschaftswahrnehmung und -umsetzung im Kontext der deutschen Frühromantik, Frankfurt a. M. 1992.
Hebbel, Friedrich: in: Joseph Görres. Leben und Werk im Urteil seiner Zeit, hg. v. Heribert Raab, Paderborn et al. 1985, 520.
Just, Leo (Hg.): Geistesgeschichtliche und literarische Schriften II (1808–1817), Köln 1955.
Kirfel, Willibald (Hg.): Mythengeschichte der asiatischen Welt, Köln 1935.
Klages, Ludwig: Vom kosmogonischen Eros, Jena 1926.
Kleutgen, Josef: Theologie der Wahrheit, 3 Bde., Münster 1860.
Klopstock, Friedrich Gottlieb: Ausgewählte Werke, München 1962.
Kraus, Andreas: Görres als Historiker, in: Historisches Jahrbuch 96/1976, 93–122.
Laurent, Johannes Theodor: in: Joseph Görres. Leben und Werk im Urteil seiner Zeit, hg. v. Heribert Raab, Paderborn et al. 1985, 358f.
Mager, Alois: Görres und die Mystik, in: Das Neue Reich 8, 6/1926, 353.
Müller, Günther (Hg.): Geistesgeschichtliche und literarische Schriften I (1803–1808), Köln 1926.
Neumeyer, Martina (Hg.): Entdeckenswerte Wissenschaftspoesie, voraussichtlich Paderborn 2015.
Nipperdey, Thomas: Deutsche Geschichte 1866–1918. Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1990.
Novalis: Blütenstaubfragmente (1798), in: Novalis. Schriften Bd. 2, hg. v. Paul Kluckhohn/Richard Samuel, 2. Aufl. Darmstadt 1965–1975, 439.
—: Brief an den Bruder Karl (1800), in: Der Poesiebegriff der deutschen Romantik hg. v. Karl Konrad Pohlheim, Paderborn 1972, 151.
—: Logologische Fragmente (1798), in: Der Poesiebegriff der deutschen Romantik, hg. v. Karl Konrad Pohlheim, Paderborn 1972.
Pölnitz, Götz Freiherr von (Hg.): Joseph Görres. Aufsätze in den Historisch-Politischen Blättern, 1. Teil (1838–1845).
Raab, Heribert (Hg.): Joseph Görres. Leben und Werk im Urteil seiner Zeit (= GS, Ergänzungsband 1), Paderborn et al. 1985.
Bischof Reisach: in: Joseph Görres. Leben und Werk im Urteil seiner Zeit, hg. v. Heribert Raab, Paderborn et al. 1985, 470.
Rosenkranz, Karl: Rez. Görres: Christlicher Mystik Bd. 1/Bd. 2, in: Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 96/1837, Sp. 761–781.
Ruge, Arnold: in: Joseph Görres. Leben und Werk im Urteil seiner Zeit, hg. v. Heribert Raab, Paderborn et al. 1985, 429f.

Schanze, Helmut (Hg.): Romantik-Handbuch, 2. Aufl. Stuttgart 2003.
—: Romantik-Handbuch, 2. Aufl. Tübingen 2008.
Schlegel, August Wilhelm: Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst, hg. nach der Handschrift von Jacob Minor, (= Deutsche Literaturdenkmale des 18. und 19. Jahrhunderts, Bde. 17, 18, 19) Heilbronn 1884.
Schlegel, Friedrich: Athenäum (1800), in: Athenäum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, 3 Bde., 1798–1800, ND Darmstadt 1973.
—: Gespräch über Poesie (1800), in: Der Poesiebegriff der deutschen Romantik, hg. v. Karl Konrad Pohlheim, Paderborn 1972.
Sepp, Johann Nepomuk: Görres und seine Zeitgenossen, Nördlingen 1871.
—: Ludwig Augustus. König von Bayern und das Zeitalter der Wiedergeburt der Künste, Schaffhausen 1869.
Stein, Robert (Hg.): Joseph Görres. Naturwissenschaftliche, kunst- und naturphilosophische Schriften, nebst einer Einführung in Görres' Aphorismen über die Kunst von Adolf Dyroff, Köln 1932.
Wachsmuth, Wilhelm: Entwurf einer Theorie der Geschichte, Halle 1820.
Wacker, Bernd: Defensor catholicae veritatis. Eine kritische Sichtung neuerer Literatur zum Spätwerk von Görres, in: Theologie und Glaube 81/1991, 216–229.
—: Revolution und Offenbarung. Das Spätwerk (1824–1848) von Joseph Görres. Eine politische Theologie, Mainz 1990.
Weiß, Otto: Der Ort der Christlichen Mystik im Gesamtwerk von Görres und im Denken seiner Zeit, in: Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. v. Manfred Weitlauff/Hubert Wolf/Claus Arnold, Paderborn et al. 2004, 79–130.
Wohlers, Günther (Hg.): Joseph Görres. Politische Schriften (1817–1822).
Zahn, Joseph: Einführung in die christliche Mystik, Paderborn 1908.

Stephanie Gripentrog

Vom Mesmerismus zur Hypnose

Schlaglichter auf die Geschichte einer religionsverdächtigen Praxis im 19. Jahrhundert[1]

„Von der Dämonologie zum Unbewussten" – der Titel der Tagung, die Anlass zum vorliegenden Band und damit auch zu den folgenden Ausführungen gegeben hat, impliziert die Thematisierung einer spezifischen Erfolgsgeschichte. Diese geht, vereinfachend gesagt, von einer Psychologisierung der menschlichen Seele aus zu Ungunsten religiöser Instanzen, die spätestens seit dem 19. Jahrhundert in Mitteleuropa nicht mehr länger die dominante Position in diesem Feld einnehmen. Die Abstandnahme vom Metaphysischen als Bezugspunkt der Auseinandersetzung mit der menschlichen Seele markierte auch in vielen Texten der frühen Fachvertreter den entscheidenden Übergang zu einer Psychologie als Wissenschaft und zugleich einen der wichtigsten Gründe für die Behauptung ihres Siegeszugs. Repräsentativ formuliert findet sich dies etwa beim Psychiater Friedrich Nietzsches, Theodor Ziehen, der in seinem Leitfaden der physiologischen Psychologie 1891 schrieb:

> Die Psychologie, welche ich Ihnen vortragen will, ist nicht jene alte Psychologie, welche die psychischen Erscheinungen auf einem mehr oder weniger spekulativen Wege zu erforschen versuchte. Diese Psychologie ist von denen, die naturwissenschaftlich zu denken gewohnt sind, längst verlassen. An ihre Stelle ist die rein empirische oder induktive Psychologie mit Fug und Recht getreten. Alle Metaphysik ist aus der Psychologie verbannt. Nur die Erfahrung, die Beobachtung ist maßgebend.[2]

Abgesehen davon, dass der Grund für den Erfolg der von Ziehen hier als zukunftsweisend ausgegebenen Psychologie gegenüber jener „alten" in ihrer rein empirischen und induktiven (Um)orientierung lag, erfährt der/die LeserIn hier auch etwas über alternative Entwürfe einer psychologischen Wissenschaft. Diese zeichneten sich aus, so die Behauptung, durch einen Hang zum Spekulativen, Metaphysischen, und seien insofern „mit Fug und Recht" durch jene empirische Psychologie abgelöst worden. Auch in den Geschichten, die Vertre-

---

1 Der Aufsatz stützt sich in wesentlichen Punkten auf meine Forschungen im Zusammenhang mit dem im März 2013 abgeschlossenen Dissertationsprojekt zum Thema „Anormalitätsdiskurse. ‚Religion' und ‚Psychologie' in der europäischen Religionsgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts", dessen Publikation derzeit in Vorbereitung ist.

2 Ziehen: Leitfaden der physiologischen Psychologie, 1.

terInnen der heutigen Psychologie über die historische Herkunft ihres Faches schreiben (*wenn* sie sie denn schreiben[3]), wird meist die Hinwendung zum Empirischen als entscheidender Wegmarker der fachlichen Disziplinierung angegeben. So sei maßgeblich für eine Verwissenschaftlichung der Psychologie

> 1. die Abkehr von der Spekulation und die Zuwendung zur systematischen Beobachtung und zum Experiment; 2. Die Entwicklung bestimmter Forschungsmethoden und -instrumente; 3. Die Entdeckung bestimmter *physiologischer* Gesetzmäßigkeiten (...)[4]

Dasselbe Narrativ wie bei Ziehen knapp hundert Jahre zuvor findet sich also auch hier, im Kontext gegenwärtiger Psychologiegeschichtsschreibung: Die Psychologie, deren erfolgreiche Etablierung als Verwissenschaftlichung (re)konstruiert wird, ist die empirische, experimentelle, von der „Spekulation“ abgewandte.

Als Gegenüber, als Reibungspunkt solcher Ausführungen, die das Fach Psychologie damit auf spezifische Weise in seiner Identität als empirische Wissenschaft festlegen und dementsprechend selektiv seine Geschichte (re)konstruieren, erscheint zugleich – wie erwähnt – das Metaphysische und Spekulative. Denn in Ziehens Zitat werden die religiösen Weisen der Auseinandersetzung mit der menschlichen Seele, bzw. andere, metaphysisch orientierte Varianten von Psychologie, als „alt“ und damit überholt thematisiert. Die hier folgenden Analysen beabsichtigen demgegenüber, die bleibende Bedeutung und Präsenz jener ‚spekulativen‘ psychologischen und auch religiösen Alternativ-Entwürfe im 19. Jahrhundert mit im Blick zu behalten und die Geschichte des vermeintlichen Siegeszugs der empirisch orientierten ‚Psychologie‘ (ein Begriff, der für den besagten Zeitraum in Anbetracht der vielen vorliegenden und sehr unterschiedlichen Entwürfe zu ihrer ‚Disziplinierung‘ überhaupt besser im Plural als im Singular gefasst wäre) damit nicht einfach fortzuschreiben, sondern ihre bleibende religionsgeschichtliche Verstrickung anhand von Beispielen aufzuzeigen.

Diese Behauptung macht dabei wenig Sinn ohne eine reflektierte Verwendung des Religionsbegriffs selbst. Im zu beschreibenden Feld taucht er an zahlreichen Stellen auf; er wird zugesprochen und aberkannt, zum Teil auch explizit mit dem Wissenschaftsbegriff ineinsgesetzt und stellt damit selbst ein maßgebliches Instrument bei der strategischen Positionierung der Akteure in einem hart

---

3 Vgl. zur Geschichtsvergessenheit der Psychologie etwa Lück: Geschichte der Psychologie, 11: „In dem Maße, wie Psychologen ein Verständnis ihrer Disziplin entwickelten, das an die Methodologie der Naturwissenschaften angelehnt war, erschien ihnen frühere Forschung überholt und die Beschäftigung mit ihr als mehr oder weniger überflüssig.“ Insofern habe, so Lück, die Psychologie erst seit Mitte der 80er Jahre ein verstärktes Interesse an ihrer Historie entwickelt.

4 Keiler: Probleme und Perspektiven der Psychologie in Deutschland, 71.

umkämpften Feld dar. Insofern wird er im Folgenden zwar auch Analyse*gegenstand* sein, kann in dieser Form aber nicht einfach in die wissenschaftliche Beschreibungssprache, als Analyse*instrumtent*[5], übernommen werden. Dazu ist zusätzlich ein Begriff notwendig, der sich von den auf der Ebene des Forschungsgegenstandes verwendeten Religionsbegriffen unterscheidet und zugleich die Behauptung einer religionsgeschichtlichen Verstrickung der Psychologie plausibel macht. Eine Einschränkung und genauere Definition des im Folgenden zu analysierenden Forschungsgegenstandes kann dabei auch die Klärung des zu verwendenden Religionsbegriffs vereinfachen: Denn Ziel ist, die besagte religionsgeschichtliche Verstrickung der Psychologie vor allem anhand einer spezifischen *Praxis* aufzuzeigen, die sich durch das ganze 19. bis hin ins frühe 20. Jahrhundert nachverfolgen lässt. Entsprechend dem Titel der vorliegenden Untersuchungen – „Vom Mesmerismus zur Hypnose" soll es daher um die Geschichte jener mesmeristischen Praxis gehen, deren Entstehung immer wieder als die Geburtsstunde der dynamischen Psychiatrie beschrieben wird.[6] Im Anschluss an den in der Disziplin der Wissenschaftsgeschichte bedeutsam gewordenen *practical turn*[7] wird hier daher vorgeschlagen, „Wissenschaft als ein Ensemble von Praktiken"[8] zu thematisieren und auch die Psychologie dementsprechend zu verstehen. Gefragt werden soll daher weniger nach bahnbrechenden neuen Theorien oder Erkenntnissen, die aus der Psychologie eine Wissenschaft zu machen beanspruchten, sondern vielmehr nach *Praktiken*, über die sich die Psychologie *als* Wissenschaft allererst herstellte. Behauptet wird daher – und die Beispiele sollen dies plausibel machen – dass die mesmeristische (als sowohl experimentelle wie therapeutische) Praxis und ihre Rezeptionsgeschichte genau in dieser Hinsicht von Bedeutung für die entstehende Psychologie waren. Zugleich aber – und damit soll nun noch einmal der Religionsbegriff zur Sprache kommen, dessen Definition bislang bewusst offen gelassen wurde – stand die Praxis eben genau als solche im Spannungsfeld nicht nur sich als psychologisch, sondern eben auch religiös verstehender Zugriffe. Denn das – um eine bourdieusche Formulierung zu bemühen – neue Feld, in dem „Auseinandersetzungen um die symbolische Manipulation des Verhaltens im Privatleben und die Orientierung der Weltsicht"[9] ausgetragen wurden, war noch weit weniger von der Psychologie dominiert, als dies die heutige Psychologiegeschichtsschreibung glau-

5 Vgl. zur Unterscheidung des Religionsbegriffs als Analysegegenstand und -instrument Mohn: Die Religion im Diskurs und die Diskurse der Religion(en), 83–110.

6 Vgl. etwa Ellenberger: Entdeckung des Unbewussten.

7 Vgl. etwa Vom Bruch: Kontinuitäten und Diskontinuitäten, 339.

8 Ebd., 339.

9 Bourdieu: Auflösung, 233f.

ben machen möchte. Nicht nur stand die mesmeristische Praxis in direktem und von ihrem Erfinder selbst explizit gemachten Bezug zum Exorzismus, sondern sie provozierte über das ganze 19. Jahrhundert hinweg stets neue Debatten über ihren vermeintlich religiösen Charakter. Als ‚religiös' sollen daher im Folgenden diejenigen mesmeristischen Praktiken bezeichnet werden, die im Kontext explizit religiöser Diskurse[10] (die sich durch die affirmative Verwendung des Religionsbegriffs auszeichnen) zur Anwendung kamen. Von mesmeristischen Praktiken als ‚religiösen' soll darüber hinaus aber auch überall da gesprochen werden, wo andere, nicht zwingend selbst explizit religiöse Diskurse diese Praktiken als ‚religiös', ‚magisch' oder ‚mystisch' qualifizierten. Damit unterscheidet sich der hier auf der wissenschaftlichen Beschreibungsebene verwandte Religionsbegriff nur insofern von dem auf der Ebene des Gegenstandes, als dort meist deutlich zwischen ‚Religion', ‚Magie' und ‚Mystik' unterschieden wird, während dies auf der wissenschaftlichen Beschreibungsebene hier zugunsten eines weiteren Religionsverständnisses nicht geschehen soll. Der analytische Gewinn einer solchen Betrachtungsweise liegt vor allem im (durch prägnante Beispiele gestützten) Aufzeigen der Tatsache, *dass* die mesmeristische Praxis eben nicht nur unter dem Label der Wissenschaft, sondern auch unter dem Label der Religion verhandelt wurde – und dass genau diese Beobachtung guten Grund zu der Behauptung gibt, von einer religionsgeschichtlichen Verstrickung der entstehenden Psychologie im 19. Jahrhundert zu sprechen.

1 Mesmeristische Praxis um 1800: zwischen Wissenschaftsanspruch und Religionsverdacht

> Es geschieht mit der Hand die erste Anwendung, indem man dieselbe über den in Stockung gerathenen Theil, welcher sich gemeiniglich durch eine leichte im Innern der Hand wahrgenommene Wärme merkbar macht, führe und allda verweilen läßt. Man kann sich eines Leiters von Holz, von Eisen, von Glas und so weiter bedienen, welche man gegen den als die Ursache des Uebels betrachteten Theil gerichtet hält.[11]

Die hier von Franz Anton Mesmer (1734–1815) beschriebene spezifische Weise des Handauflegens ist ein Kernelement jener von ihm ins Leben gerufenen

10 ‚Diskurs' meint hier schlicht Diskussion und Debatte, wird also nicht in einem diskurstheoretischen Sinne – etwa nach Foucault – verstanden.

11 Mesmer: Mesmerismus oder System der Wechselwirkungen, 115.

neuen Praxis zur Behandlung unterschiedlichster Arten von Gebrechen. Sie war neben anderen Behandlungsformen – insbesondere in Verbindung mit dem magnetischen Baquet (auch *Parapathos* genannt) und dem magnetisierten Baum[12] – die wohl wichtigste und am weitesten verbreitete mesmeristische Praxis.

> Mesmer verwendete, abgesehen von magnetischem Wasser, keine Medikamente. Er pflegte seinem Patienten gegenüber zu sitzen, dabei berührten seine Knie die Knie des Patienten, er hielt die Daumen des Patienten fest in seinen Händen und sah ihm starr in die Augen, dann berührte er sein *hypochondrium* (Oberbauch) und strich ihm über die Glieder. Viele Patienten hatten dabei eigenartige Empfindungen oder verfielen in eine Krise.[13]

In Anbetracht einer solchen Praxis stellt sich die Frage, auf der Basis welcher Vorannahmen Mesmer von ihrer Wirksamkeit ausgehen konnte. Maßgeblich dafür ist vor allem die Auffassung von der Existenz einer aus dem Menschen selbst hervorgehenden Kraft, die solcherlei heilende Wirkung entfalten konnte: die des „thierischen Magnetismus". Nicht nur der Mensch verfügte Mesmers Auffassung zufolge über diese Kraft, sondern als „allgemeines Agens" beschrieb er es auch als einen „wechselseitigen Einfluß, welcher durch einen Mittelstoff oder durch eine Flut, worin alle Wesen in einer Art von Berührung so untereinandergemengt sind, daß dadurch eine einzige Masse von der ganzen Welt gebildet wird"[14], wirkt. Dass Mesmer damit eine nicht etwa religiös, sondern vielmehr naturwissenschaftlich relevante Größe zu beschreiben beanspruchte, zeigen seine näheren Ausführungen zum besagten Fluidum:

> 1.) Ein subtiles physikalisches Fluidum erfüllt das Universum und stellt eine Verbindung zwischen dem Menschen, der Erde und den Himmelskörpern her, ebenso zwischen den einzelnen Menschen. – 2.) Krankheiten entstehen aus der ungleichen Verteilung dieses Fluidums im menschlichen Körper; die Genesung wird erreicht, sobald das Gleichgewicht wieder hergestellt ist. – 3.) Mit Hilfe bestimmter Techniken läßt sich das Fluidum kanalisieren, aufbewahren und anderen Personen übermitteln. – 4.) Auf diese Weise lassen sich bei Patienten ‚Krisen' hervorrufen und Krankheiten heilen.[15]

Diese Auffassung von einem – von Mesmer explizit physikalisch genannten – Fluidum stellte die Bedingung der Möglichkeit jener neuen Heilpraxis dar, die Mesmer zufolge dann auch „die Medizin zu höchster Vollkommenheit brin-

12 Ebd., 115–117.
13 Ellenberger: Entdeckung, 104.
14 Mesmer: Mesmerismus oder System der Wechselwirkungen, LXVI.
15 Nach Mesmers 27 Lehrsätzen aus seiner Schrift Mémoire sur la découverte du magnetisme animal, Didot/Genf/Paris 1779, zusammengefasst durch Ellenberger: Entdeckung, 102.

gen“[16] könne. Er pries daher seine Heilmethoden auch als die am umfassendsten wirksamen an: „Es gibt nur eine Krankheit und eine Heilung.“[17] Bei vielen seiner Zeitgenossen weckte er mit diesem Anspruch die Hoffnung darauf, „die Naturkraft des Magnetismus werde endgültig die vielen Geister und Dämonen vertreiben“[18]; der Mesmerismus sollte diesen Erwartungen zufolge also auch überkommene religiöse Formen der Heilung (wie den Exorzismus) ablösen.

Der weitere Verlauf der Rezeption der mesmeristischen Praxis zeigt jedoch etwas anderes, denn ihre gleichzeitigen Bezüge zum Religiösen blieben ebenso vielfältig wie unvermeidlich. Am deutlichsten tritt dies im Zusammenhang mit den exorzistischen Praktiken des Priesters Johann Joseph Gassner (1727–1779) zutage, der zeitgleich mit Mesmer öffentlich zahlreiche kranke Menschen, die er für dämonisch besessen hielt, behandelte. An der Gleichsetzung beider hatte Mesmer selbst maßgeblichen Anteil durch das Verfassen eines vom Kurfürsten Max-Joseph von Bayern erbetenen Gutachtens über die Praktiken Gassners. Im Versuch, sich über Gassners Praktiken mit einer Überbietungsgeste hinwegzusetzen, stellte Mesmer zugleich genau jene Parallelen zwischen seiner und Gassners Behandlungsform her, die den Mesmerismus unter Religionsverdacht brachten:

> Ein gewisser ehrlicher, aber allzu eifriger Geistlicher, brachte, in den Jahren 1774 und 1775 (...) bei mehreren Kranken die an den Nerven litten, Wirkungen hervor, welche in den Augen der uneingenommensten aufgeklärtesten Personen dieser Gegend übernatürlich schienen. (...) mich lehrte (...) meine Erfahrung, daß dieser Mann nichts als blosses Werkzeug der Natur war. Sein Stand und ein glückliches Ungefähr, vereinigten in ihm gewisse natürliche Verbindungen, daß er die periodischen Zufälle dieser Krankheiten erwecken konnte, ohne die wirkende Ursache zu kennen. Man sah das Aufhören der Anfälle als vollendete wirkliche Curen an.[19]

Gassner mache sich, so Mesmer, ohne es zu wissen, die Kräfte jenes Fluidums zum Zwecke der Heilung dienstbar – dessen Wirkungen seien jedoch nur scheinbar übernatürlicher Art. Mesmer selbst, damit die Deutungshoheit auch über Gassners exorzistische Praxis beanspruchend, wies diesen demgegenüber lediglich „als blosses Werkzeug der Natur“ aus, die Wirkungen seien natürliche. Doch entgegen Mesmers Erwartung waren die Zeitgenossen nicht so einfach zu überzeugen. Dies lag einerseits daran, dass sich – entgegen Mesmers eigener Absicht – seine Schüler zum Teil nach ganz anderen Richtungen hin orientier-

16 Ebd., 103.
17 Ebd.
18 Schlögl: Sozialgeschichte des Paracelsismus, 158.
19 Mesmer: Abhandlung, 31.

ten, die dem Mesmerismus in der öffentlichen Wahrnehmung eine deutlich religiöse Konnotation gaben: So gründeten etwa die Brüder Puységur eine eigene Gesellschaft in Straßburg, die Société Harmonique des Amis Réunis, in der „somnambule Seherinnen über religiöse Gegenstände befragt wurden. Ihre Antworten wurden protokolliert und zum Teil publiziert."[20] Zudem hatte einer der beiden auch „keine Hemmungen, seine Affinität zu den Freimaurern und Martinisten sowie seine Hochschätzung Cagliostros offen zu bekennen und für die Allianz zwischen Freimaurerei und Swedenborgianismus einzutreten."[21] Für die Wahrnehmung des Mesmerismus als eines religiösen Phänomens sorgte im deutschsprachigen Raum unter anderem seine positive Rezeption durch den Theologen Johann Kaspar Lavater (1741–1801). So schrieb später etwa Justinus Kerner, von dem die erste ausführliche Biographie zu Mesmer stammt, „Lavater (…) hatte (…) den Magnetismus ohne alles Verschulden Mesmer's auf eine mehr mystische und religiöse Seite gezogen (…) und setzte dadurch (…) den Magnetismus dem wohlfeilen Spotte des Unglaubens und der Unwissenheit aus."[22] Und so fiel schließlich auch das Urteil jener in Paris (wo Mesmer inzwischen lebte) zur erneuten Begutachtung der Mesmerschen Praktiken einberufenen Expertenkommissionen, der Académie des Sciences, der Académie de Médicine sowie der Société Royale, negativ aus. Zwar seien mögliche therapeutische Wirkungen nicht zu leugnen, doch nicht durch das von Mesmer angenommene Fluidum, sondern vielmehr durch die menschliche Einbildungskraft verursacht. Die Anerkennung als Wissenschaft blieb dem Mesmerismus damit vorerst auch in Frankreich versagt.[23]

Mesmer hat die dann im frühen 19. Jahrhundert einsetzende Renaissance seiner Entdeckung im deutschsprachigen Raum im Kontext der romantischen Medizin selbst nurmehr ansatzweise miterlebt. Nach seiner Rückkehr aus Frankreich wurde insbesondere der Mediziner Johann Christian Reil (1759–1813), der den Begriff der Psychiatrie eingeführt hatte und maßgeblich an der Reform der Heilanstalten beteiligt war, auf den Mesmerismus aufmerksam und setzte sich zusammen mit Christoph Wilhelm Hufeland (1762–1836) in Berlin beim Staatskanzler Karl August von Hardenberg (1750–1822) für dessen Bekanntmachung und erneute Prüfung ein. Zum eigentlichen Durchbruch gelangte der Mesmerismus aber vor allem durch Justinus Kerners (1786–1862) viel rezipierte und 1829 erstmals publizierte Krankengeschichte Die Seherin von Prevorst, deren

20 Sawicki: Leben mit den Toten, 136.

21 Baier: Meditation und Moderne, Bd. 2, 195.

22 Kerner: Mesmer, 94.

23 Vgl. Rapport des Commissaires chargés par le Roi de l'examen du Magnétisme Animal.

Gegenstand die mesmeristische Behandlung der kranken Friederike Hauffe war[24] und die noch zu Lebzeiten Kerners vierfach neu aufgelegt wurde. Diese Geschichte avancierte, wie Sawicki schreibt, „zum geisterkundlichen Schlüsseltext des zweiten Drittels des 19. Jahrhunderts“[25] und markiert damit zugleich die Hochphase der romantischen Rezeption mesmeristischer Praxis.

2 Exorzistische und mesmeristische Praktiken um 1850 am Beispiel des Besessenheitsfalls der Gottliebin Dittus

Um die Jahrhundertmitte war diese Hochphase bereits überschritten; stattdessen schoben sich mehr und mehr materialistische Positionen in den Vordergrund, die dann auch Auslöser kontroverser Debatten über das in dieser Form neu in Erscheinung tretende Leib-Seele-Problem wurden – allen voran der Materialismusstreit, der sich vor allem an der Behauptung des Physiologen Carl Vogts entzündete, „dass der Sitz des Bewußtseins, des Willens, des Denkens, endlich einzig und allein in dem Gehirne gesucht werden muß“[26]. Dennoch war der Mesmerismus auch weiterhin Gegenstand von Diskussionen. Dass die Auseinandersetzung damit dabei nicht nur ein Anliegen materialistisch orientierter Wissenschaftler, sondern auch der Kirchen sein konnte, soll das folgende Beispiel zeigen.

Der protestantische Pfarrer Christoph Blumhardt (1805–1880) aus Möttlingen bekam es zwischen 1840 und 1843 mit einem außergewöhnlichen Fall in seiner Gemeinde zu tun, der schon bald auch überregional bekannt wurde. Ein Mitglied der Gemeinde, Gottliebin Dittus, hatte sich hilfesuchend mit Symptomen an ihn gewandt, die er sich nicht anders als mit dämonischer Einwirkung erklären konnte: Neben Spukphänomenen im Haus, in dem sich Dittus aufhielt, sollen es Blumhardts Bericht zufolge auch somnambule Zustände, Krämpfe, Visionen von Toten und aus Dittus sprechende fremde Stimmen gewesen sein, die eine gewöhnliche ärztliche Behandlung scheitern ließen und stattdessen eine exorzistische erforderlich machten. Diese anwendend konnte Blumhardt jeweils zeitweilige Stabilisierungen der Kranken erreichen; insgesamt verschlechterte sich ihr Zustand jedoch weiter und ergriff später sogar ihre Schwes-

24 Vgl. Kerner: Die Seherin von Prevorst.
25 Sawicki: Leben mit den Toten, 162.
26 Vogt: Physiologische Briefe, 322.

ter. Am Ende von Blumhardts Bericht steht schließlich dennoch die erfolgreiche Heilung beider Frauen, die in der Schilderung einer letzten Befreiungszene ihren spektakulären Ausdruck findet:

> Um 2 Uhr brüllte der angebliche Satansengel, wobei das Mädchen den Kopf und Oberleib weit über die Lehne des Stuhls zurückbog, mit einer Stimme, die man kaum bei einer menschlichen Kehle für möglich halten sollte, die Worte heraus: „Jesus ist Sieger! Jesus ist Sieger!"[27].

Interessant ist daran für das hier zu Frage stehende Thema vor allem der Bezug zum Mesmerismus und zur mesmeristischen Praxis. Denn einerseits hatte Blumhardt schon während seines Theologie-Studiums in Tübingen 1825 Vorlesungen von Karl August von Eschenmayer (1768–1852) besucht, der zusammen mit Justinus Kerner den bereits erwähnten Hauffe-Fall im Sinne der mesmeristischen Theorie zu erklären versucht hatte und daher als einer der wichtigsten Mesmeristen nach Mesmer gilt. Darüber hinaus hatte sich Blumhardt, auch wenn er sich davon später distanzierte, zur Behandlung von Gottliebin Dittus zunächst Hilfe suchend an Justinus Kerner gewandt[28]. Die mesmeristische Deutung dann jedoch nicht weiter zur Behandlung des Dittus-Falles verfolgend, ging Blumhardt schließlich doch von einer dämonischen Verursachung des Geschehens aus, das er allein durch Gebet und Handauflegen für effektiv bekämpfbar hielt. Dennoch geriet er während der Behandlung von Gottliebin Dittus und auch noch nach ihrer Heilung erneut unter „Mesmerismus"-Verdacht. Die Gründe dafür sind vor allem in der konkreten Ausführung seiner exorzistischen Praxis zu suchen. Er schrieb über seine Heilversuche, die er im übrigen nicht nur bei Dittus, sondern später auch bei anderen anwandte, die hilfesuchend zu ihm kamen:

> In der Zeit meines Kampfes (...) hatte ich mich einer Handauflegung unter stillen Seufzern zu Gott bedient; und indem ich jetzt gleichfalls unter Handauflegung Segen oder Absolution erteilte, wurde bei manchen Personen auch ein heilsamer Einfluß auf die Gesundheit wahrgenommen. Kurz, ich machte die große Entdeckung, daß das letzte Testamentwort Jesu „Auf die Kranken werden sie die Hände legen, so wird's besser mit ihnen werden" (Mark. 16, 18) auch heute noch sich erfüllt.[29]

Es waren insbesondere diese Heilungsversuche, derentwegen Blumhardt in Konflikt mit der Kirche geriet. Die oberste Kirchenbehörde – in diesem Falle das

27 Blumhardt: Der Kampf in Möttlingen Bd. 1, 75f.
28 Vgl. Ising: Blumhardt, 151.
29 Blumhardt: Der Kampf in Möttlingen Bd. 1, 109f.

Konsistorium in Stuttgart – wies ihn im Jahr 1846 in die Schranken, indem es ihn dazu anhielt, „das Handauflegen, welches weder vorgeschrieben noch gebräuchlich sei, bei der Erteilung der Absolution in Zukunft zu unterlassen."[30] Hinzu kam die Anweisung, die Heilung körperlicher Krankheiten nicht mehr länger

> (...) in das seelsorgerliche Gebiet hinüberzuziehen, statt die Kranken an den ordentlichen Arzt zu verweisen. Was aber Geisteskranke betrifft, so will ihm zwar die Behandlung dieser nicht völlig untersagt werden, er hat jedoch jedenfalls eine seelsorgerliche Einwirkung auf die Heilung nur mit aller Vorsicht und in Beschränkung auf die rein psychischen Entstehungsgründe der Krankheit mitraten zu lassen.[31]

Blumhardt hatte damit offenbar gleich mehrere Grenzen berührt, deren Überschreitung zu diesem Zeitpunkt nicht unbestraft bleiben konnte. Das betraf einerseits – auch hier in großer Ähnlichkeit zur Auffassung Mesmers, es gäbe (siehe oben) „nur eine Krankheit und eine Heilung" – seine Auffassung, dass „bei aller Krankheit mindestens ein Etwas ist, darüber keine menschliche Kunst Meister werden kann"[32], und „daß auch bei leiblichen Krankheiten dämonische Kräfte im Spiel sind oder sein können"[33]. Eine letzten Endes gemeinsame Ursache aller Gebrechen anzunehmen: Diese Auffassung führte dazu, dass Blumhardt auch körperliche Gebrechen – ebenso wie psychische – als in den Zuständigkeitsbereich des Geistlichen fallend ansah. Solcherlei Vermischungen sowohl von Behandlungsformen als auch von Zuständigkeiten konnten von der Oberkirchenbehörde offenbar nicht geduldet werden; man untersagte ihm daher insbesondere, die Heilung körperlicher Gebrechen „in das seelsorgerliche Gebiet hinüberzuziehen". Bemerkenswert bleibt zugleich die aus dem Zitat hervorgehende offenbar noch ungeklärte Beziehung geistlicher und psychologischer Behandlung im Speziellen, denn die Behandlung Geisteskranker sollte Blumhardt „nicht völlig untersagt werden". Um jedenfalls nicht weiter unter Verdacht zu geraten, Mesmerismus zu praktizieren, schrieb Blumhardt in Bezug auf das von der Kirchenbehörde ihm gegenüber ausgesprochene Verbot zur Handauflegung:

> Ich gehorchte umso lieber, weil so viele Leute – und über Pfarrer und Ärzte, die das sagten, habe ich mich recht wundern müssen – meine Handauflegung für Magnetismus erklärten. Hat man doch selbst meiner Predigt Magnetismus – nämlich nicht im guten Sinne – zugeschrieben; weil sie zu einer gewissen Zeit so viele Leute anzog.[34]

30 Ebd., 233.
31 Ebd., 368f.
32 Ebd., 190.
33 Ebd.
34 Blumhardt: Der Kampf in Möttlingen, Bd. 1, 223.

Das Beispiel zeigt die sowohl für die Praktizierenden selbst als auch die am Diskurs über die Praxis Beteiligten immer noch deutlich wahrgenommene Ähnlichkeit zwischen exorzistischen und mesmeristischen Praktiken, die offenbar insbesondere an das Handauflegen geknüpft worden zu sein schien. Es zeigt darüber hinaus, dass zur Mitte des 19. Jahrhunderts weder exorzistische Praktiken einfach verschwunden und durch andere, psychotherapeutische Verfahren abgelöst worden waren, noch dass deren Vergleich mit dem Mesmerismus als unproblematisch wahrgenommen wurde. Mesmerismus stand selbst immer noch unter Religionsverdacht und hatte sich somit offenbar weiterhin nicht als ernstzunehmende therapeutische Praxis etabliert.

3 Aus Magnetisieren wird Hypnose

Dennoch gab es bereits 1843, also zeitgleich mit den Geschehnissen um Gottliebin Dittus, Versuche einer solchen Etablierung. Der schottische Arzt James Braid (1795–1860) hatte in seiner Publikation zu Neurypnology den magnetischen Schlaf als einen künstlich erzeugten neurologisch bedingten Zustand zu beschreiben begonnen und ihm den Namen ‚Hypnotismus' gegeben. Diese Änderung in der Bezeichnung war eng verknüpft nicht nur mit einer alternativen Deutung des betreffenden Phänomens, sondern auch mit der Einführung einer neuen Praxis zu seiner Erzeugung. Braid schrieb dazu:

> Granting, therefore, to the mesmerizers, the full credit of being able to produce certain wonderful phenomena which I have not been able to produce by my plan, still it follows, that mine is superior to theirs in as far as general applicability and practical utility are concerned.[35]

Nicht die grundsätzliche Wirksamkeit der bisherigen mesmeristischen Praktiken stellte Braid damit also zur Diskussion, sondern allein deren Deutung, konkrete Anwendung und Nützlichkeit. Die einerseits explizite und positive Verortung seiner Studien in der Rezeptionsgeschichte des Mesmerismus verband er dabei zugleich – wie schon damals Mesmer in Bezug auf Gassner – mit einer Überbietungsgeste bezüglich der früheren Formen des Magnetisierens, die vor allem die kontrollierte und daher berechenbare Erzeugung des hypnotischen Zustandes betraf:

35 Braid: Neurypnology, 22.

> It appeared to me that the fixation of the mind and eyes was attained occationally during the monotonous movements of the mesmerizers, and thus they succeeded sometimes, and as it were, by chance; whereas, by my insisting on the eyes being fixed in the most favourable position, and the mind thus revetted to one idea, as the primary and imperative conditions, my success was consequently general and the effects intense, while theirs was feeble and uncertain.[36]

Der hypnotische Zustand konnte dieser Auffassung nach unter bestimmten Bedingungen und vor allem unter Anwendung spezifischer neuer Praktiken – insbesondere der Fixierung der Augen der zu hypnotisierenden Person durch den Hypnotiseur und die damit einhergehende Konzentration auf eine einzige Idee (daher auch die Bezeichnung des „Monoideismus“) – beliebig oft und auch nicht mehr nur bei medial begabten oder kranken Menschen, sondern grundsätzlich bei jedem erzeugt werden. Bemerkenswert ist in dem Zusammenhang auch, dass Braid dabei genau von jenem Teil mesmeristischer Praxis Abstand nahm, der sie bis da hin immer wieder unter Religionsverdacht gebracht hatte: das Handauflegen.

> (...) my method has enabled me to demonstrate that the influence is subjective, or personal, and not objective, or the result of the transmission of an occult, magnetic or odylic or vital or nervous influence or fluid, passing from the operator to the patient. (...) Throughout the whole of my inquiries my chief desire has been to arrive at what could be rendered most practically useful for the relief and cure of disease; and I hesitate not to say, that, in the hands of a skillful medical man (...), hypnotism, besides being the speediest method for inducing the condition, is, moreover capable of achieving all the good to be attained by the ordinary Mesmerising processes, and much more.[37]

Vor dem Hintergrund der Auffassung, dass hier kein wie auch immer geartetes Fluidum vom Magnetiseur auf die zu heilende Person übergehe, waren direkte Berührungen mit den Händen zum erfolgreichen Erzielen der Wirkung daher auch nicht mehr notwendig. Interessant bleibt zugleich, dass Braid die von ihm entwickelte Praxis erneut in einen religionsgeschichtlichen Zusammenhang stellte, indem er ihre Ähnlichkeit mit indischen Meditationstechniken[38] herausstellte:

> However, having undertaken the habits of the Hindoos and Magi of Persia (...), I was enabled to publish a series of papers (...) In these papers I stated that I had found in the writings referred to „many statements, corroborative of the fact, that the eastern saints are all

36 Ebd., 21.

37 Braid zitiert aus seiner von Donald Robertson herausgegebenen Werk-Gesamtausgabe: The Discovery of Hypnosis, 138.

38 1852/53 war die erste Übersetzung der Yoga Sūtras durch Ballantine erschienen, die Braid eingehend studiert hatte.

> self-hypnotisers – adopting means essentially (…) the same as those which I had recommended for similar purposes.[39]

Auch wenn sich Braid davon abgesehen explizit gegen eine religiöse Deutung seiner Praxis wandte, ist die Bezugnahme auf Meditationspraktiken aus der Religionsgeschichte an dieser Stelle doch bemerkenswert und stellt ein weiteres Beispiel für die religionsgeschichtliche Verwobenheit mesmeristischer Praxis dar.

Braids Ansatz fand im deutschsprachigen Raum erst sehr viel später, knapp 40 Jahre nach seiner erstmaligen Publikation, durch William T. Preyers' (1841–1897) Übersetzung[40] Verbreitung. Zu diesem Zeitpunkt hatte sich die Hypnose bereits in anderen regionalen Kontexten, vor allem in Frankreich, maßgeblich vorangetrieben etwa durch Jean Martin Charcot (1825–1893) in Paris und in Nancy im Kontext der Hypnose-Schule von Hippolyte Bernheim (1840–1919) und Ambroise-Auguste Liébeault (1823–1904), als – zwar weiterhin umstrittene, aber dennoch maßgebliche – wissenschaftliche Praxis etabliert. Die Ankunft der Hypnose auch in der deutschsprachigen Psychologie machen schließlich die Ausführungen Wilhelm Wundts (1832–1920) deutlich, der kurz vor der Jahrhundertwende in Bezug auf die hypnotischen Erscheinungen und die mit ihnen im Zusammenhang stehenden Gebiete des Spiritismus schrieb, „dass es heute nicht mehr möglich ist, an diesen Dingen schweigend vorüberzugehen, sondern dass es für Jeden, der sich irgendwie mit Psychologie abgibt, nothwendig wird, zu ihnen Stellung zu nehmen."[41]

4 Laienhypnotiseure und Ärzte – Beobachtungen zu einem gescheiterten Monopolisierungsversuch

Auch wenn, wie gezeigt wurde, mesmeristische Praktiken in transformierter Form als ‚Hypnose' Eingang in den Praxisbereich einer sich als Wissenschaft verstehenden Psychologie gefunden hatten, gelang es deren Vertretern dennoch zu keiner Zeit, einen Monopolanspruch auf ihre Ausübung zu etablieren. In Deutschland waren es unter anderem die Auftritte des Bühnenhypnotiseurs Carl Hansen (1833–1897) gegen Ende der 1870er Jahre und seine (manchmal

39 Braid zitiert aus Robertson: The Discovery of Hypnosis, 137.
40 Preyer: Die Entdeckung des Hypnotismus.
41 Wundt: Hypnotismus und Suggestion, 9.

außer Kontrolle geratenden[42]) Versuche zur Massenhypnose, die die Wissenschaftler dazu anregte, diese „gefährliche" Praxis aus den Händen der Laien in die wissenschaftlicher Experten zu legen. Dieses Anliegen fand insbesondere Ausdruck in der erklärten Absicht der Teilnehmenden des ersten Kongresses für therapeutischen Hypnotismus 1889, die folgenden Ziele gemeinsam anzustreben:

> 1. Alle öffentlichen hypnotischen Schaustellungen sollen durch die Behörden verboten werden; 2. die praktische Anwendung des Hypnotismus zu therapeutischen und wissenschaftlichen Zwecken soll gesetzlich geregelt werden und 3. es ist wünschenswert, das Studium und die Anwendung des Hypnotismus im medizinischen Unterricht zu berücksichtigen.[43]

Die besagten Forderungen blieben jedoch folgenlos; ein Verbot für Laien, die Praxis der Hypnose auszuüben, wurde zu keiner Zeit erlassen. Stattdessen war es schon 1871 zu einer gesetzlichen Gleichstellung von Laien und wissenschaftlich ausgebildeten Hypnotiseuren gekommen: „Durch die de facto Freigabe der Heilkunde nach der Reichsgründung war die Krankenbehandlung von da an auch jenen Personen gesetzlich erlaubt, die über keine universitäre medizinische Ausbildung und somit auch über keine staatliche Approbation als Arzt verfügten."[44] Jens-Uwe Teichler, der sich ausführlich mit diesem Experten-Laien-Streit befasst hat, schreibt dieser Regelung gar „nur mehr eine Katalysatorfunktion"[45] zu, die auf die ohnehin bereits massenhaft durch Laien verbreitete Praxis notgedrungen reagiere. Die damit weiter vorhandene Konkurrenzsituation kulminierte schließlich um 1900 im ebenfalls von Teichler untersuchten „Kurpfuscherstreit", an dem genau jene unterschiedlichen Lager beteiligt waren, „deren verbindende Basis die Anwendung eines gemeinsamen bzw. ähnlichen Heilverfahrens bildete. (...) Genau an dieser Stelle war der Konflikt zwischen Hypnoseärzten und Heilmagnetiseuren einzuordnen."[46] Neben der Frage danach, wer legitimiert war, die Praxis überhaupt auszuüben, stand darüber hinaus auch weiterhin die *Form* ihrer Ausübung selbst zur Diskussion. Unter verfahrenstechnischem Aspekt war, so schreibt Teichler, besonders die „Bewertung der magnetischen Striche als Induktionsmethode" ein

---

42 Vgl. beispielsweise Burkhard: Geschichte der Hypnose in Deutschland, 843.

43 Ebd., 844. Vgl. auch Schrenck-Notzing: Die gerichtliche Bedeutung und mißbräuchliche Anwendung des Hypnotismus sowie Moll: Über Heilmagnetismus und Heilmagnetiseure in forensischer Beziehung.

44 Teichler: Der Charlatan strebt nicht nach Wahrheit, 24.

45 Ebd., 25.

46 Ebd., 30.

Streitpunkt: „Zumeist wurden sie als ein ‚magisches' Mittel angesehen und als solches abgelehnt."[47] Erneut also, so lässt sich resümieren, waren es die Berührungen mit der Hand, die die Kontroverse provozierten.[48] Aus dem Zitat geht damit einerseits hervor, dass es auch um 1900 noch jene Form mesmeristischer Praxis gegeben hat und dass sie zugleich in Konkurrenz zu den inzwischen ebenfalls etablierten hypnotischen Praktiken trat, die eine Berührung der betroffenen Person ausschlossen. Besonders deutlich geht dies hervor aus den Ausführungen des Arztes Max Breitung, der in seiner Publikation Der Heilmagnetismus in der Familie 1905 schrieb:

> Immer mehr häufen sich in neuerer Zeit die Anzeichen dafür, daß die offizielle Wissenschaft gegenüber dem Heilmagnetismus, den die Mehrzahl der Ärzte, namentlich die maßgebenden Größen unter ihnen (...) bisher entweder ganz ignorierten oder meistens als „Schwindel, Einbildung, gemeinen Betrug usw." zu bezeichnen beliebten, den Rückzug anzutreten beginnt und Mittel und Wege sucht, um den Lebens- oder Heilmagnetismus (...) als ihre Entdeckung, als ihr Eigentum in Anspruch nehmen zu können.[49]

Breitung setzte dem – ganz im Sinne Mesmers – die Auffassung entgegen, es handle sich beim Heilmagnetismus tatsächlich um eine „in der ganzen belebten und unbelebten Natur auftretende Kraft"[50], und diese könne ihre heilsame Wirkung insbesondere dann entfalten, wenn sie von einem „intelligenten und beseelten Menschen"[51] ausgehe. Dazu sei der Gang zum medizinisch geschulten Experten keinesfalls notwendig, vielmehr sei der Magnetismus ein – daher auch der Titel des Buches Heilmagnetismus in der Familie – hervorragendes Mittel für Laien, diesen Gang gerade überflüssig zu machen.[52] Dementsprechend fin-

47 Teichler: Der Charlatan strebt nicht nach Wahrheit, 138.

48 Dabei ist anzumerken, dass der Religions- bzw. Magieverdacht nicht der einzige Grund für die Kritik an einer direkten Berührung mit der Hand im Zusammenhang mesmeristischer Praxis war. Als mindestens ebenso bedeutend erweist sich der immer wieder geäußerte Verdacht einer sexuellen Motivation seitens des Magnetiseurs bei der Berührung der zu Magnetisierenden. Dies fand schon früh in Spottgedichten, etwa in Bezug auf die magnetischen Kuren Lavaters (vgl. Gruber: C. M. Wielands Leben, 287f.), seinen Ausdruck, blieb das ganze 19. Jahrhundert hindurch präsent (vgl. etwa Sawicki: Leben mit den Toten, 174) und wurde beispielsweise noch 1909 in Hans Freimarks Schrift zu „Okkultismus und Sexualität" beschrieben als „Rapport, der ganz dem zwischen Liebenden gleicht" (Freimark: Okkultismus und Sexualität, 48).

49 Breitung: Heilmagnetismus, V.

50 Ebd., 1.

51 Ebd., 5.

52 „Man kann ohne Übertreibung sagen, daß die heilmagnetische Behandlung, wenn sie rechtzeitig angewendet würde, wenigstens ein Drittel aller Krankheiten, ja sogar die Hälfte beim Entstehen unschädlich gemacht (...) werden könnte." Breitung: Heilmagnetismus, 6.

den sich im Buch dann auch detaillierte Angaben zur Ausübung dieser Praxis, bei der Breitung die magnetischen Striche mit den Händen erneut als eine der maßgeblichen Formen der Behandlung aufführt.[53]

Auffällig ist in dem Zusammenhang auch – und nicht nur bei Breitung – die entsprechende Wortverwendung: Während jene, denen an der wissenschaftlichen Etablierung der Praxis gelegen war, den Begriff der Hypnose verwandten, zieht sich für die Laienpraxis die Bezeichnung des Heilmagnetismus durch. Diese Begriffsverwendung ist zugleich nicht nur Ausdruck einer Experten-Laien-Differenzierung, sondern auch einem jeweils unterschiedlichen Verständnis für die Gründe des Funktionierens und dem Interesse einer qualitativen Unterscheidung der beiden Praxisformen geschuldet. Sie macht dabei jedoch die oben aufgezeigte Tatsache unkenntlich, dass sich *beide* Versionen rezeptionsgeschichtlich dennoch auf den Mesmerismus zurückführen lassen. Denn der ‚Erfinder' der Hypnose, James Braid, hatte diese Verbindung selbst ganz explizit hergestellt.

5 Hypnose als erste Psychotherapie

Ungeachtet der Tatsache, dass sich der Rezeptionsweg der Praxis der Hypnose also auch um die Jahrhundertwende noch in unterschiedliche Richtungen verzweigt, bleibt andererseits als bemerkenswert festzuhalten, dass es die Hypnose war, auf die zuallererst der Begriff der ‚Psychotherapie' Anwendung finden sollte: Sie hatte sich damit „zur ersten wissenschaftlich fundierten und konzeptionalisierten Form einer Therapie mit psychischen Mitteln entwickelt, für die der vorerst synonym verwendete Begriff der Psychotherapie geprägt wurde."[54] Um die Jahrhundertwende erschienen dann auch die ersten Kompendien für Psychotherapie, so etwa das Lehrbuch der Gesammten Psychotherapie von Leopold Löwenfeld (1847–1924), das dieser als „die erste Darstellung des ganzen Gebietes der Psychotherapie"[55] vorstellte. Löwenfeld machte darin deutlich, dass sich die bisherigen Studien dieser Art ausschließlich der Hypnose gewidmet hätten und es nun an der Zeit sei, auch andere psychotherapeutische Verfahren zu berücksichtigen. Erstaunlicherweise kam er im Zuge dessen dann nicht nur auf die religiösen Wurzeln der Psychotherapie in historischer Hinsicht

53 Breitung: Heilmagnetismus, 81.
54 Teichler: Der Charlatan strebt nicht nach Wahrheit, 46.
55 Löwenfeld: Lehrbuch der Gesammten Psychotherapie, IX.

zu sprechen[56], sondern widmete auch ein ganzes Kapitel den „Wunder-, Glaubens- und Gebetkuren“ mit dem Hinweis, der Arzt dürfe keine Bedenken haben, „diese Kräfte in geeigneten Fällen zum Besten der sich ihm Anvertrauenden auszunützen.“[57] Ähnliches gilt für die 1909 in Amerika erschienene dreibändige Publikation von W. B. Parker zu Psychotherapy: A Course of Reading in Sound Psychology, Sound Medicine, and Sound Religion, in der religiöse Methoden erneut eine maßgebliche Rolle spielten. Dies macht nur umso deutlicher, dass die ‚Religion‘ als Player im Feld therapeutischer Bearbeitung der menschlichen Psyche auch weiterhin einige Bedeutung besaß.

Abgesehen von der Rolle, die der Mesmerismus und vor allem die Hypnose damit für die Psychotherapie spielten, darf zudem nicht unerwähnt bleiben, dass die Einordnung dieser Praxis *als Therapie* selbst nicht klar war. Wie schon an den frühen Praktiken Justinus Kerners, die so detailliert in Die Seherin von Prevorst geschildert sind, deutlich wird, hatte diese Praxis immer auch eine experimentelle Dimension.[58] So schrieb etwa der Schweizer Psychiater Auguste Forel (1848–1931) – um an dieser Stelle einen zentralen Vertreter der entstehenden Psychologie beispielhaft zu nennen – „dass man durch Suggestion in der Hypnose sämmtliche bekannten subjektiven Erscheinungen der menschlichen Seele und einen großen Theil der objektiven bekannten Funktionen des Nervensystems produciren, beeinflussen, verhindern (...) kann.“[59] Und weiter: „Sie gibt dem Psychologen die naturwissenschaftliche Experimentalmethode in die Hand, die ihm bisher gefehlt hatte.“[60] Die Praxis der Hypnose, so lässt sich zeigen, steht daher nicht nur an einer Schlüsselposition der Entstehungsgeschichte psychologischer Therapeutik, sondern auch psychologischer Experimentalkultur, über die die Psychologie *als Wissenschaft* dem Anspruch ihrer Vertreter nach allererst erzeugt werden sollte. Auch deswegen – *weil* sie in dieser Hinsicht so maßgeblich für die Abgrenzung der Psychologie als eigener Wissenschaft, nicht zuletzt gegenüber der ‚Religion‘ war, wurde auch der Streit darüber, wie sie zu definieren sei und wer sie ausüben dürfe, so vehement geführt. Dass dieser Streit auch im frühen 20. Jahrhundert noch nicht entschieden war, mag zum Abschluss ein Zitat Sigmund Freuds (1856–1939) deutlich machen, der die Hypnose und Psychoanalyse als die beiden ihm wichtigsten Formen der

---

56 Vgl. Ebd., 1.
57 Ebd., 170.
58 Vgl. etwa Kerners Ausführungen zu den Einwirkungen der „physischen Außenwelt“ auf Friederike Hauffe, Kerner: Seherin, 63–138.
59 Forel: Der Hypnotismus, 49, im Original kursiv.
60 Ebd., 25.

Psychotherapie noch 1904 in einem Vortrag vor seinem Wiener medizinischen Doktorenkollegium gegen den ‚Mystizismus'-Verdacht verteidigen musste:

> Vielen Ärzten erscheint noch heute die Psychotherapie als ein Produkt des modernen Mystizismus und im Vergleiche mit unseren physikalisch-chemischen Heilmitteln, deren Anwendung auf physiologische Einsichten gegründet ist, als geradezu unwissenschaftlich, des Interesses eines Naturforschers unwürdig. (...) Zu dritt, meine Herren Kollegen, will ich Sie auf die altbekannte Erfahrung verweisen, daß gewisse Leiden, und ganz besonders die Psychoneurosen, seelischen Einflüssen weit zugänglicher sind als jeder anderen Medikation. Es ist keine moderne Rede, sondern ein Ausspruch alter Ärzte, daß diese Krankheiten nicht das Medikament heilt, sondern der Arzt, das heißt wohl die Persönlichkeit des Arztes, insofern er psychischen Einfluß durch sie ausübt. (...) Wir haben die Technik der hypnotischen Suggestion, der Psychotherapie durch Ablenkung, durch Übung, durch Hervorrufung zweckdienlicher Affekte entwickelt. Ich verachte keine derselben und würde sie alle unter geeigneten Bedingungen ausüben. Wenn ich mich in Wirklichkeit auf ein einziges Heilverfahren beschränkt habe, auf die von Breuer „kathartisch" genannte Methode, die ich lieber die „analytische" heiße, so sind bloß subjektive Motive für mich maßgebend gewesen. (...) Ich darf behaupten, die analytische Methode der Psychotherapie ist diejenige, welche am eindringlichsten wirkt, am weitesten trägt, durch welche man die ausgiebigste Veränderung des Kranken erzielt.[61]

6 Zusammenfassung

Mesmeristische Praktiken, so sollten die Beispiele zeigen, standen im Zentrum der Debatten der entstehenden Psychologie im 19. Jahrhundert. Sie waren maßgeblicher Teil ihrer versuchten Etablierung als Wissenschaft, insofern sie einige ihrer wichtigsten Betätigungsfelder – das Experiment und die Therapie – entscheidend mitprägten. Mit ihrer Definition und Anwendung war zugleich ein Diskurs über die Grenzen der Psychologie als Wissenschaft verknüpft, der gerade deswegen so kontrovers geführt werden musste, weil die Zahl der anderen so groß war, die diese Praktiken ebenfalls für sich beanspruchten. Der kontinuierlich wiederkehrende Verdacht, sie seien ‚religiös', ‚magisch' oder ‚mystisch', ist deutliches Symptom eben dieser Inanspruchnahme. Dass noch Sigmund Freud zu Beginn des 20. Jahrhunderts dazu Stellung nehmen musste, zeigt, dass die Psychologie diese Praktiken den religiösen Akteuren offenbar weit weniger erfolgreich als behauptet entwunden hatte.

Die beschriebenen Entwicklungen lassen sich daher – anstatt von einem Modell einer Erfolgsgeschichte der wissenschaftlichen Psychologie auszugehen – womöglich weit passender im Modell des Feldes fassen, wie es Pierre Bourdieu

61 Auszüge aus Freud: Psychotherapie, 9–16.

1982 unter dem Titel Die Auflösung des Religiösen in einem Vortrag beschrieben hatte. Er sprach dort über den

> Übergang von den Geistlichen alten Schlags (...) zu Mitgliedern von Sekten, Psychoanalytikern, Psychologen, Medizinern (...). Alle sind Teil eines neuen Feldes von Auseinandersetzungen um die symbolische Manipulation des Verhaltens im Privatleben und die Orientierung der Weltsicht und alle setzen sie in ihrer Praktik konkurrierende, antagonistische Definitionen der Gesundheit, der Heilung, der Kur von Leib und Seele um. Den im Feld der symbolischen Manipulation konkurrierenden Akteuren ist gemeinsam die Ausübung einer symbolischen Aktion (...). Alle diese Leute, die darum kämpfen, sagen zu dürfen, wie die Welt zu sehen ist, sind Professionelle einer Form des magischen Handelns, die mittels Wörtern, die zum Körper sprechen, ihn „berühren", „treffen" können, eine bestimmte Sicht und einen bestimmten Glauben erzeugen und damit völlig reale Effekte, Handlungen hervorbringen.[62]

Bourdieu thematisierte das religiöse Feld hier, für den Zeitraum seines Vortrags, als in Auflösung begriffen; neue Akteure – darunter Psychoanalytiker, Psychologen und Mediziner – übernähmen ehemals religiöse Schlüsselpositionen und besetzten dieses Feld durch den Vollzug spezifischer Formen symbolischer Manipulation (für den hier beschriebenen Fall wären dies insbesondere die mesmeristischen Praktiken) neu. Bourdieus Ausführungen implizieren dabei zugleich keine teleologische Entwicklung, die etwa in einer Dominanz religiöser Deutungen im Hinblick auf die menschlichen Seele ihren Ausgang und in einer darauf folgenden mehr oder weniger gänzlichen Übernahme der Zuständigkeit für diese ‚Seele' durch die Psychologie ihr Ende fände. Stattdessen erweist sich das Feld in seiner Sicht als bleibend umkämpft und damit instabil; die Erzeugung einer „bestimmten Sicht und eines bestimmten Glaubens" ist auch im Falle einer psychologischen Dominanz im Feld nicht bleibend gesichert. Sie muss es sich teilen mit anderen – bei Bourdieu etwa den „Mitgliedern von Sekten" – die sich ebenso dauerhaft und vehement am Kampf darum „sagen zu dürfen, wie die Welt zu sehen ist", beteiligen und dabei unter Umständen dieselben Formen „symbolischer Manipulation" zu benützen beanspruchen. Hier setzte die vorliegende Untersuchung an. Dabei sollte es nicht darum gehen, die Erfolgsgeschichte der Psychologie, die im 19. Jahrhundert ihren Anfang nahm, als falsch zu erweisen und durch eine Alternativ-Variante mit eben solchem Absolutheitsanspruch zu ersetzen. Ziel war stattdessen, anhand eines spezifischen Aspekts ihrer Entstehungsgeschichte im 19. Jahrhundert ihre bleibende Verwobenheit mit der Religion aufzuzeigen und damit einen noch wenig beleuchteten Bereich dieser Geschichte ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken.

---

62 Bourdieu: Auflösung, 233f.

7 Bibliographie

Baier, Karl: Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien, Bd. 2, Würzburg 2009.

Blumhardt, Johann C.: Der Kampf in Möttlingen. Texte, unter Mitarbeit von Paul Ernst, hg. v. Gerhard Schäfer, 2 Bde. (Johann Christoph Blumhardt. Gesammelte Werke I/1+2), Göttingen 1979.

Bourdieu, Pierre: Die Auflösung des Religiösen, in: Ders., Rede und Antwort, Frankfurt a. M. 1992, 231–237.

Braid, James: Neurypnology; or, the rationale of nervous sleep, considered in relation with Animal Magnetism. Illustrated by numerous cases of its successfull application in the relief and cure of disease, London 1843.

Breitung, Max: Der Heilmagnetismus in der Familie. Mit neuen physikalischen Beweisen und neuen Anwendungen der lebensmagnetischen Kraft, Leipzig 1906.

Bruch, Rüdiger vom et al. (Hgg.): Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der Wissenschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts (Wissenschaft, Politik und Gesellschaft 1), Stuttgart 2006.

Burkhard, Peter: Geschichte der Hypnose in Deutschland, in: Hypnose in Psychotherapie, Psychosomatik und Medizin. Ein Manual für die Praxis, hg. v. Dirk Revenstorf/Peter Burkhard, 2. Aufl. Heidelberg 2009, 821–856.

Ellenberger, Henri F.: Die Entdeckung des Unbewussten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung, aus dem Amerikanischen von Gudrun Theusner-Stampa, 3. Aufl. Zürich 2006.

Forel, Auguste: Der Hypnotismus oder die Suggestion und die Psychotherapie, Stuttgart 1889.

Freimark, Hans: Okkultismus und Sexualität: Beiträge zur Kulturgeschichte der Vergangenheit und Gegenwart, Leipzig 1909.

Freud, Siegmund: Über Psychotherapie. Vortrag vor dem Wiener medizinischen Doktorenkollegium gehalten am 12. Dezember 1904. Erstveröffentlichung: Wiener medizinische Presse, 1. Januar 1905, 9–16.

Gruber, Johann Georg: C. M. Wielands Leben. Neu bearbeitet von J. G. G., Leipzig 1827.

Ising, Dieter: Johann Christoph Blumhardt. Leben und Werk, Göttingen 2002.

Keiler, Peter: Probleme und Perspektiven der Psychologie in Deutschland nach 1848 im Spannungsfeld von Spiritualismus und Materialismus, in: Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848, hg. v. Andreas Arndt/Walter Jaeschke, Hamburg 2000, 69–89.

Kerner, Justinus: Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere. Mitgetheilt von Justinus Kerner, Stuttgart/Tübingen 1829.

—: Franz Anton Mesmer aus Schwaben, Entdecker des thierischen Magnetismus, Frankfurt 1856.

Löwenfeld, Leopold: Lehrbuch der Gesammten Psychotherapie mit einer einleitenden Darstellung der Hauptthatsachen der Medizinischen Psychologie, Wiesbaden 1897.

Lück, Helmut E.: Geschichte der Psychologie. Strömungen, Schulen, Entwicklungen, 4., überarb. u. erw. Aufl. Stuttgart 2009.

Mesmer, Franz Anton: Abhandlung über die Entdeckung des thierischen Magnetismus, Karlsruhe 1781.
—: Mémoire sur la découverte du magnetisme animal, Didot/Genf/Paris 1779.
—: Mesmerismus oder System der Wechselwirkungen. Theorie und Anwendung des thierischen Magnetismus als die allgemeine Heilkunde zur Erhaltung des Menschen, hg. v. Karl Christian Wolfart, Berlin 1814.
Mohn, Jürgen: Die Religion im Diskurs und die Diskurse der Religion(en). Überlegungen zu Religionsdiskurstheorien und zur religionsaisthetischen Grundlegung des Diskursfeldes Religion, in: Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld, hg. v. Antonius Liedhegener/Andreas Tunger-Zanetti/Stephan Wirz, Zürich/Baden Baden 2011, 83–110.
Moll, Albert: Über Heilmagnetismus und Heilmagnetiseure in forensischer Beziehung, in: Vierteljahrsschrift für gerichtliche Medizin und öffentliches Sanitätswesen 35/1907, 1–21.
Preyer, William: Die Entdeckung des Hypnotismus. Dargestellt von W. Preyer ... Nebst einer ungedruckten Original-Abhandlung von Braid in Deutscher Uebersetzung, Berlin 1881.
Rapport des Commissaires chargés par le Roi de l'examen du Magnétisme Animal, Paris 1784.
Robertson, Donald (Hg.): The Discovery of Hypnosis – The complete writings of James Braid, the Father of Hypnotherapy, Studley 2009.
Sawicki, Diethard: Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900, Paderborn et al. 2002.
Schlögl, Rudolph: Sozialgeschichte des Paracelsismus im 17. und 18. Jahrhundert, in: Resultate und Desiderate der Paracelsus-Forschung, hg. v. Peter Dilg/Hartmut Rudolph, Stuttgart 1993, 113–144.
Schrenck-Notzing, Albert von: Die gerichtliche Bedeutung und mißbräuchliche Anwendung des Hypnotismus, in: Sphinx 9/1890, 209–215 u. 299–304.
Teichler, Jens-Uwe: Der Charlatan strebt nicht nach Wahrheit, er verlangt nur nach Geld. Zur Auseinandersetzung zwischen naturwissenschaftlicher Medizin und Laienmedizin im deutschen Kaiserreich am Beispiel von Hypnotismus und Heilmagnetismus (Medizin, Gesellschaft und Geschichte Beiheft 18), Stuttgart 2002.
Vogt, Carl: Physiologische Briefe, 14. Aufl. Gießen 1874.
Wundt, Wilhelm: Hypnotismus und Suggestion, Leipzig 1892.
Ziehen, Theodor: Leitfaden der physiologischen Psychologie in 14 Vorlesungen, Jena 1891.

Sabine Haupt

Vom ‚Genius' zum ‚versteckten Poeten'

Der literarische Mesmerismus als ‚missing link' zwischen traditionellen Inspirationslehren und den Kreativitätstheorien der Moderne

> Wir machen aber von dem Länderreichtum
> des Ich viel zu kleine und enge Messungen, wenn wir das ungeheure Reich des Unbewußten, dieses wahre innere Afrika, auslassen (Jean Paul[1]).

Formen und Funktionen des Mesmerismus in der belletristischen Literatur um 1800 sind vielfältig. Denn es werden nicht nur Motive, Figuren und Symbole aufgegriffen und poetisiert, sondern auch spezifische philosophische und epistemische Grundannahmen, die sodann in diversen literarischen ‚Versuchsanordnungen' durchgespielt und erprobt werden. Im ersten Teil meiner Darstellung möchte ich einen Überblick über die wichtigsten Tendenzen dieser Literarisierung geben, um dann im zweiten Teil eine These zu diskutieren, die eine neue Begründung für die enorme Faszination liefert, mit der die Autoren der Romantik dem Phänomen des Mesmerismus begegneten.

1 Kritik am mechanisch-rationalistischen Weltbild

„Krank soll ich noch sein, und nie fühlte ich mich kräftiger, gesünder."[2] Mit diesen Worten protestiert in E.T.A. Hoffmanns satirischem Roman Lebensansichten des Katers Murr (1819–1821) Prinzessin Hedwiga gegen die erdrückende Fürsorglichkeit ihrer Freundin Julie. Ausgestattet vom Erzähler mit allen in der Psychopathologie des frühen 19. Jahrhunderts bekannten Symptomen weiblicher Hysterie[3] räsoniert diese Figur an verschiedenen Stellen des Romans

---

1 Paul: Selina oder über die Unsterblichkeit der Seele, 1182.

2 Hoffmann: Kater Murr, 335.

3 Unter der Leitung des Klinikchefs Jean Martin Charcot (1825–1893) entwickelte sich die Pariser Salpêtrière ab den 1860er Jahren zu einer weltweit führenden medizinisch-psychiatrischen Institution, in der 1885 auch Sigmund Freud seine ersten Begegnungen mit einer Symptomatik hatte, die er in seinen Studien über Hysterie dann später analog zu Charcot als

über ihren eigenen Gesundheitszustand, welcher im Mittelpunkt einer anfangs weder vom Protagonisten, dem seit Hoffmanns programmatischen Kreisleriana (1810–1814) als ‚alter ego' des Autors eingeführten Kappelmeister Johannes Kreisler, noch vom Leser zu durchschauenden Intrige mit teilweise kolportagehaften Zügen steht. Ihre „fortdauernden kataleptischen Zustände"[4] und jene „wunderbare[ ] Starrsucht"[5], die sie zum Erstaunen ihrer Umwelt immer wieder befallen, seien zwar erschreckend, doch könne es durchaus sein, behauptet Hedwiga weiter, „daß solche elektrische Schläge, die den ganzen Organismus des Lebens ins Stocken bringen, mir gerade nötig und nützlicher sind als alle Mittel, die eine blöde dürftige Kunst in unglückseliger Selbsttäuschung darbietet."[6] Hedwiga bezieht sich bei ihrer Kritik auf die therapeutischen Bemühungen ihres Leibarzts, „der die menschliche Natur zu handhaben vermeint, wie ein Uhrwerk, das man abstäuben, aufziehen muss."[7] Die „blöde dürftige Kunst" ihres Arztes verkenne den eigentlichen, tieferen Sinn ihrer Krankheit.

Mit dieser bissigen Gegenüberstellung von Krankheitsgewinn und untauglicher Therapie ist nun ein weltanschaulicher Antagonismus aufgerufen, der als philosophischer und medizinhistorischer ‚Subtext' den gesamten Roman durch-

---

‚hysterisch' bezeichnete. In seiner minuziösen Untersuchung zur fotografischen Sammlung der Salpêtrière interpretiert Georges Didi-Huberman den inszenierten Charakter des Charcotschen Bildmaterials (vgl. Didi-Huberman: Invention) als Gegenübertragung des Therapeuten. Dass es sich beim hysterischen ‚Paroxysmus' um eine – unter dem klinisch männlichen Blick pathologisch verformte – Form weiblicher Sexualität handelt, ahnte jedoch bereits E.T.A. Hoffmann, wenn er in seinem Roman den libidinösen Krankheitsgewinn der Patientin Hedwiga mit zusätzlichen Attributen versieht, die auf eine erotische Beziehung zu Kreisler schließen lassen. Vgl. auch: Bronfen: Subjekt, 155–164, und Edelman: Métamorphoses. Albrecht Koschorke zitiert eine Reihe kritischer Quellen um 1800, in denen die „konvulsivischen Heilkrisen der von Mesmer bezauberten Damen höheren Standes" als „Verführung der hysterischen Patientin" bzw. allgemein als „Verführungskraft des Mesmerismus" gedeutet werden. Vgl. Koschorke: Körperströme, 107f. und 110; sowie Jürgen Barkhoff, der die von Christoph Wilhelm Hufeland in einem Artikel zum Mesmerismus in Martin Wielands Teutschem Merkur beschriebenen „heftigsten Convulsionen [...] gewaltsamsten unwillkührlichen Verdrehungen der Glieder, halbe Erstickungen [...] geheime Sympathien [und] lebhafteste Zuneigung" zitiert, die dieser 1784 bei einer mesmeristischen ‚Baquet'-Sitzung beobachtete (Barkhoff: Inszenierung, 95).

4 Hoffmann: Kater Murr, 293, vgl. auch ebd., 347.

5 Ebd., 255.

6 Ebd., 335.

7 Mit dieser Darstellung tut Hedwiga ihrem Leibarzt allerdings Unrecht. Denn dieser ist sich der psychosomatischen Konfusionen seiner adligen Patientin durchaus bewusst: „‚Wie', rief der Leibarzt lebhaft, ‚wer vermag das leibliche Wohl so scharf zu trennen von dem geistigen? Der Arzt ist der zweite Beichtvater, in die Tiefe des psychischen Seins müssen ihm Blicke vergönnt werden, wenn er nicht jeden Augenblick Gefahr laufen will, zu fehlen." Ebd., 255f.

zieht. Hoffmann greift hier – wie auch in zahlreichen anderen Passagen seines Erzählwerks – die aus vor- und frühromantischen Kontexten[8] stammende – organizistisch-naturphilosophische Vorstellung einer geheimnisvollen, sich dem Zugriff des Verstands entziehenden Natur auf, der – auf der Gegenseite – eine der Aufklärung und deren Wissenschafts- und Rationalitätsverständnis verpflichtete mechanische Auffassung der Natur gegenübersteht. Diese, auf Philosophen und Wissenschaftstheoretiker wie Descartes, Geulincx, Leibniz und La Mettrie zurückgehende Vorstellung eines analog zur Mechanik von Maschinen und Automaten funktionierenden menschlichen Körpers[9] wird im Roman immer wieder als Kontrastfolie zitiert, um jenes andere in der Romantik favorisierte Paradigma einer ‚lebendigen', ganzheitlichen und dynamischen (Menschen-)Natur zu profilieren.[10]

---

8 Vgl. die magisch-sympathetische Medizin bei Paracelsus, Athanasius Kircher, Agrippa von Nettesheim, Jakob Böhme, Emanuel Swedenborg und deren Rezeption durch Lavater, Novalis, Schelling und Hoffmann.

9 Neben René Descartes' die neuzeitliche mechanistische Physiologie begründendem Traité de l'homme ou du foetus (1648, publ. posthum 1664) und Leibniz' Lehre von der „prästabilierten Harmonie" (vgl. La Monadologie, 1714, erschienen 1720) gehören in diesen Zusammenhang vor allem die einflussreiche Schrift des Arztes Julien Offray de La Mettrie: L'homme plus que machine (1747) sowie im späten 18. Jahrhundert Denis Diderots Le rêve de d'Alembert (1775, veröffentlicht 1830) und Paul-Henri Thiry d'Holbachs Système de la nature. Ou des loix du monde physique et du monde moral (1770).

10 Hoffmann poetisiert dieses Problem in seinem Werk immer wieder mit dem Motiv des Automaten. Die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts sowohl als philosophisches Thema wie auch als kunsthandwerkliche Herausforderung in Mode gekommenen Androiden, Spiel- und Musikautomaten empfindet Hoffmann als ingeniöse und faszinierende Meisterwerke, aber auch als Bedrohung menschlicher Autonomie. Insbesondere der Widerspruch zwischen auratischer Kunst und trivialer Mechanik fordert seine Kritik an der „Starre der Maschinenmusik" (Hoffmann: Die Automate, 459) heraus – eine Kritik, welche Hoffmann in dieser Erzählung aus dem Jahr 1814 seinen Protagonisten Ludwig und Ferdinand ganz explizit in den Mund legt: „Schon die Verbindung des Menschen mit toten, das Menschliche in Bildung und Bewegung nachäffenden Figuren zu gleichem Tun und Treiben hat für mich etwas Drückendes, Unheimliches, ja Entsetzliches[...] Aber vollends die Maschinenmusik ist für mich etwas Heilloses und Greuliches, und eine gute Strumpfmaschine übertrifft nach meiner Meinung an wahrem Wert himmelweit die vollkommenste prächtigste Spieluhr" (ebd., 457f.). Die „innere Kraft des Gemüts" durch „Ventile, Springfedern, Hebel, Walzen" ersetzen zu wollen, erscheint Ludwig als „der erklärte Krieg gegen das geistige Prinzip" (ebd., 458f.). Die „mit der größten rhythmischen Genauigkeit" (ebd., 456f.) spielenden Maschinen sind letztlich nichts als „der Ostentation oder des Geldgewinns wegen" geschaffene Karikaturen der „tiefen akustischen Geheimnisse" (ebd., 460) der Natur. Im Hintergrund dieser Kritik steht die Apologie der Inspirationsästhetik und der Einspruch gegen deren Substitution durch das Kunsthandwerk. Ludwig und Ferdinand geht es, um den Antagonismus auf eine Formel zu bringen, um eine Verteidigung der ‚geschauten' gegen die ‚gemachte' Kunst.

Die Kritik an der rationalistischen Naturlehre des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts impliziert außerdem gewisse politische Aspekte. Das zeigt sich vor allem bei den satirischen Passagen des Romans, in denen der mechanistische Diskurs als Herrschaftsinstrument entlarvt und seine ideengeschichtlichen Positionen – ganz im Sinne bürgerlicher Selbstermächtigungsstrategien wie sie aus der Literaturgeschichte seit den Zeiten des ‚Sturm und Drang'[11] etwa als Primat des ‚warmen' Gefühls vor dem ‚kalten' Verstand bekannt sind – als dünkelhafte Bauernfängerei denunziert werden. So bittet beispielsweise der Fürst seinen hauseigenen Ingenieur und wissenschaftlichen Adlatus, jenen zwielichtigen Meister Abraham, der im Roman auch immer wieder als Sprachrohr des Okkultismus auftritt, um Hilfe bei der Entwirrung der politischen und sozialen Verwicklungen in seinem Kleinstaat: „Meister Abraham! Ihr bringt meine Uhren in Ordnung, wenn sie nicht richtig gehen, ich wollt', Ihr könntet hier nachsehen, was für Schaden das Räderwerk genommen, das sonst niemals stockte."[12] Hier enthüllt der Wunsch, die politischen Geschäfte seines kleinen, nahezu privaten Fürstenreichs mögen von revolutionären und anderen Störungen verschont bleiben und weiter wie ‚am Schnürchen' funktionieren, die mechanistische ‚Kälte' des Fürstenhofs und seiner Adels-Etikette, deren antiquierte und seelenlose Steifheit „Gemüt und Herz" vermissen lasse, „da der Hof überhaupt jedes tiefere Gefühl als unstatthaft verwirft und gemein."[13]

2 E.T.A. Hoffmanns heterogene Darstellung des Mesmerismus

Nun ist die Figur des Meister Abraham eine – in typisch hoffmannesker Manier – mehrdeutig, ja widersprüchlich konzipierte Gestalt: Einerseits entspricht sie dem von E.T.A. Hoffmann mit großer intertextueller Ausstrahlung[14] entworfe-

---

11 Die Bewegung des ‚Sturm und Drang' der 1770er Jahren bildete gewissermaßen die Vorstufe zur sogenannten ‚Weimarer Klassik' und zur deutschen Romantik. Zu ihr gehörten Autoren wie Johann Gottfried Herder, Johann Wolfgang Goethe, Gottfried August Bürger und Friedrich Schiller.

12 Hoffmann: Kater Murr, 441.

13 Ebd., 257.

14 Vgl. z. B. Thomas Manns Mario und der Zauberer. Besonders in der französischen und russischen Fantastik finden sich deutliche Bezüge zu Hoffmann und dessen Mesmer-Rezeption, u. a. in Nervals Dramen-Fragment Le magnétiseur (1840) und in seinen Erzählungen Les Illuminées (1852), in Gogols Novelle Das Porträt (Portret, 1835), Auguste de Villiers de l'Isle-

nen Typus des ‚Magnetiseurs', jenem ‚dämonischen' Erben der alchemistischen Schwarzkunst und Vertreter parareligiöser, mystisch-theosophischer Geisterlehren, in den Hoffmann seine gesamten Vorbehalte gegen eine – in seinen Augen – okkultistische Scharlatanerie und die um 1800 in ganz Europa kursierenden, äußerst populären pseudo-medizinischen Attraktionen projiziert, mit denen ein leichtgläubiges Publikum verführt und übervorteilt wurde. Andererseits aber lassen zahlreiche Passagen des Romans, wie bereits frühere Erzählungen vor allem aus dem Umkreis seiner sogenannten Nachtstücke (1816/17), die ihm den Spitznamen „Gespenster-Hoffmann"[15] eintrugen, darauf schließen, dass E.T.A. Hoffmann es mit seinem Einspruch gegen das mechanistisch-rationale Weltbild der Aufklärung durchaus ernst meinte. Seine Faszination für ‚paranormale' Erscheinungen jeglicher Couleur, die die thematische und motivische Matrix für so unterschiedliche Texte wie Der Magnetiseur, Der goldne Topf, Der Sandmann, Die Automate, Das öde Haus, Der unheimliche Gast oder Die Elixiere des Teufels bildet, veranlasste Hoffmann immer wieder dazu, sich nicht nur intensiv mit naturwissenschaftlichen und medizinisch-psychiatrischen Erkenntnissen seiner Zeit, sondern auch mit zeitgenössischen Strömungen der Naturphilosophie auseinanderzusetzen, diese zu poetisieren und auf höchst kreative Art in sein Erzählwerk zu integrieren.[16] Dies betrifft diverse mediumistische und spiritistische Lehren, in erster Linie aber den gewissermaßen zwischen Medizin und Esoterik stehenden sogenannten ‚thierischen Magnetismus', wie er im späten 18. Jahrhundert von Franz Anton Mesmer und seinem Schüler Armand Marie Jacques de Chastenet de Puységur gelehrt und verbreitet wurde. Im Gegensatz zu Mesmer, der eine Art pantheistisches Fluidum,[17] die so genannte ‚Allfluth', ins Zentrum seiner Lehre stellte, legten Puységur und seine spätmesmeristischen Anhänger, zu denen bis zu einem

---

Adams Romanen L'Ève future (1886) und Claire Lenoir (1868) sowie Guy de Maupassants Tagebucherzählung Le Horla (1886). Über Mesmers Wirkung auf die französische Gesellschaft erzählen auch Balzacs Roman Ursule Mirouët (1842) und Frédéric Souliés Roman Le magnétiseur (1834). Zur Rezeption Hoffmanns vgl. auch: Pierre-Georges Castex Conte fantastique, Elizabeth Teichmann Fortune, Günter Holthus Rezeption, Martin Brucke Magnetiseure, Aurélie Hädrich Anthropologie, Ute Klein Rezeption, Sabine Haupt Erzählrhythmus, Andrea Hübener Kreisler, Detlef Kremer E.T.A. Hoffmann.

15 Vgl. u. a. eine entsprechende Notiz von Walter Benjamin (Benjamin: Kindheit, 284).

16 Vgl. Haupt: Es kehret, 286–391.

17 Das von Mesmer angenommene ‚feinstoffliche' Fluidum erfüllt den gesamten Kosmos, verbindet Himmelskörper und Menschen und ist – bei Störungen der fluidalen Harmonie – verantwortlich für Krankheiten, die sich in so genannten ‚Krisen' manifestieren, aber dank magnetischer Einwirkungen geheilt werden können. Vgl. hierzu die Erläuterungen von Mesmers System bei Ellenberger: Discovery.

gewissen Grad auch E.T.A. Hoffmann gehörte, den Akzent vor allem auf den magnetischen ‚Rapport', d. h. auf die hypnotisch-suggestiven und telepathischen Kräfte, die beim magnetischen Somnambulismus[18] zwischen den betroffenen Individuen zirkulieren.[19]

Zugute kam Hoffmann und anderen Autoren[20] bei ihrem Bemühen um eine literarische Anverwandlung medizinischer und psychiatrischer Erkenntnisse die Wiederbelebung der medizinischen Nosologie im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert,[21] d. h. das zunehmende Interesse von Psychiatern und Neurologen, beispielsweise von Johann Christian Reil,[22] Philippe Pinel,[23] Jean-Étienne Esquirol[24] oder Franz Josef Gall[25] an psychopathologischer Diagnostik und der Klassifizierung von Symptomen. Mit vielen dieser neuen symptomologisch-empirisch orientierten Ansätze war Hoffmann durch persönliche Bekanntschaften[26] oder Lektüren[27] bestens vertraut. Damit steht E.T.A. Hoffmann als Schrift-

---

18 Vgl. Schubert: Nachtseite, 332f. u. passim. Es war der Heilbronner Arzt Eberhard Gmelin, der – teilweise mit Unterstützung Lavaters – Puységurs Somnambulismus 1787 nach Deutschland brachte und propagierte. Vgl. Barkhoff: Magnetische Fiktionen, 86f. und Barkhoff: Literarische Karriere, 44. Gmelin magnetisierte 1798 auch den elfjährigen Justinus Kerner und hinterließ damit eine bleibende Wirkung auf den „späteren Exponenten der spiritualistischen Spätphase des romantischen Mesmerismus" (Barkhoff: Magnetische Fiktionen, 87).

19 Vgl. Ellenberger: Discovery, sowie im vorliegenden Band die Beiträge von Stephanie Gripentrog und Karl Baier.

20 Hoffmann eröffnet diesbezüglich eine ganze Serie phantastischer und/oder realistischer Literatur, die sich – vor allem ab den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts – intensiv aus dem Fundus psychiatrischer Quellen bedient. Zu erwähnen wären hier, um nur die bekanntesten Beispiele zu nennen, Gérard de Nerval, Edgar Allan Poe, Guy de Maupassant, Gustave Flaubert, Nicolai Gogol, Fedor Dostojewski und August Strindberg. Vgl. Haupt: Erzählrhythmus.

21 Vgl. Reuchlein: Bürgerliche, 350, sowie Obermeit: Unsichtbare Ding.

22 Vgl. seine Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Kurmethode auf Geisteszerrüttungen (1803).

23 Vgl. seine Studie Nosographie philosophique, ou la méthode de l'analyse appliquée à la médecine von 1798.

24 Vgl. seine Schrift Les Passions considérées comme causes symptômes et moyens curatifs d'alienation mentale (1805). Vgl. dazu: Rigoli: Lire u. Rigoli: Das lebendige Bild.

25 Vgl. seine mit Johann Kaspar Spurzheim verfassten Recherches sur le système nerveux en général, et sur celui du cerveau en particulier; Mémoire présenté à l'Institut von 1808. Vgl. dazu Haupt: Traumkino, 89ff.

26 In Bamberg war Hoffmann mit den Ärzten Adalbert Friedrich Marcus und Friedrich Speyer sowie mit dem an medizinischen Fragen interessierten Dichter Friedrich Gottlob Wetzel befreundet, welche wiederum mit Johann Christian Reil bzw. Gotthilf Heinrich Schubert persönlich bekannt waren. Marcus war Direktor des Bamberger Krankenhauses, zu dem auch die von E.T.A. Hoffmann mehrfach erwähnte Psychiatrie ‚St. Getreu' alias „die Irrenanstalt" in „B***" (E.T.A. Hoffmann: Die Serapionsbrüder, Bd.1, 25) gehörte. Vgl. Segebrecht: Krank-

steller am Anfang einer ganzen, besonders für die französische Literatur des 19. Jahrhunderts fruchtbaren Tradition, in der – etwa seit Pinels Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou La Manie (1801) – versucht wird, das „livre ouvert de la folie"[28] als sinnvolles Gebilde zu lesen. Denn Strukturen und Symptome des Wahnsinns seien, so fasst Juan Rigoli diese neue und ästhetisch relevante Erkenntnis zusammen, nicht nur „à déchiffrer comme un texte",[29] sondern auch als rhetorische und poetische Modelle zu erschließen, wie dies u. a. bei der Adaptation der ‚idée fixe' zum musikalischen oder poetischen ‚Leitmotiv' geschah.[30]

---

heit, 64ff. u. 75f. In Berlin gehörte später dann auch der Arzt und Dichter Johann [David] Ferdinand Koreff zu Hoffmanns Freundeskreis. Wichtig für Hoffmann ist Koreff jedoch nicht nur als Arzt und Anhänger des Magnetismus, sondern vor allem als literarischer Vermittler. Denn es war Koreff, der Hoffmanns Werk nach dessen Tod in Frankreich bekannt machte, wo er bis zu seinem Tod 1851 als Arzt (u. a. von Heinrich Heine) und Magnetiseur wirkte. Vgl. Koreff: Castex Conte fantastique, 42ff. u. Teichmann: Fortune, 191, Köhler: Wegbereiter, Holtus: Rezeption, Hübener: Hoffmann und Edelman: Histoire.

27 Zum Verhältnis E.T.A. Hoffmanns zur zeitgenössischen Psychiatrie vgl.: Haupt: Es kehret, 322–338. Neben den auch von anderen Romantikern rezipierten Werken von Karl Philipp Moritz und Gotthilf Heinrich Schubert hat Hoffmann nachweislich folgende Abhandlungen in Bamberg, d. h. wenige Jahre vor Entstehung seiner Nachtstücke, gelesen: Reil: Rhapsodien über die Anwendung der physischen Curmethode auf Geisteszerrüttungen (1803), Cox: Praktische Bemerkungen über Geisteszerrüttung (1811), Pinel: Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale (1801 übersetzt und in Wien erschienen als Philosophisch-medizinische Abhandlung über Geistesverwirrungen oder Manie), Hoffbauer: Untersuchungen über die Krankheiten der Seele und verwandten Zustände (1802) und deren 1807 erschienene Fortsetzung: Psychologische Untersuchung über den Wahnsinn, die übrigen Arten der Verrückung und die Behandlung derselben – und ein weiteres Buch, das für den Juristen Hoffmann von besonderem Interesse war: Die Psychologie in ihren Hauptanwendungen auf die Rechtspflege (1808). Vgl. auch Segebrecht: Krankheit, 63 u. 81 (Segebrecht bezieht sich u. a. auf den Benutzerkatalog der von Hoffmann in Bamberg besuchten Kunzschen Leihbibliothek sowie auf die Dokumente zur Versteigerung von Hoffmanns Nachlass: ebd., 83ff.), Kleßmann: E.T.A. Hoffmann, 223–232, Reuchlein: Bürgerliche, 226f. u. 349 Anm. 3; Tap: E.T.A. Hoffmann sowie Kremer: E.T.A. Hoffmann, 65–70.

28 Rigoli: Lire, 19.

29 Ebd.

30 Zur Ästhetisierung und Poetisierung der ‚idée fixe' vgl.: Haupt: Erzählrhythmus.

3 Literarische Verbindungen zwischen Mesmerismus und Galvanismus

In Lebensansichten des Katers Murr artikuliert sich Hoffmanns weltanschauliche Unentschiedenheit[31] gegenüber den faszinierenden Manipulationen und Experimenten mit der Seele wie Exorzismus,[32] Magnetismus, Somnambulismus und Hypnose in der Doppelfunktion bzw. Doppelrolle Abrahams alias Severino. Als Magier Severino verfügt Meister Abraham über alle Merkmale des schauerlichen Magnetiseurs. So missbraucht er die besonderen mediumistischen Talente der jungen Chiara, einer verwaisten Zigeunerin, die er mittels Hypnose in Trance versetzt, um mit ihr sodann in der Rolle des ‚unsichtbaren Mädchens' bei einer Hellseher-Nummer auf Jahrmärkten aufzutreten: „Er brachte diesen erhöhten Zustand, in dem ein prophetischer Geist in dem Mädchen aufglühte, durch künstliche Mittel hervor – denkt an Mesmer und seine furchtbaren Operationen – und versetzte sie jedes Mal, wenn sie wahrsagen sollte, in diesen Zustand."[33] Severino alias Abraham benutzt bei seinen mesmeristischen Praktiken einen großen Spiegel, der bei Berührung das „seltsame Gefühl" erzeugt, als

---

31 In den poetologischen Rahmengesprächen seiner Erzählsammlung Die Serapionsbrüder verteilt Hoffmann die widersprüchlichen Aspekte seiner Einstellung zum Mesmerismus auf verschiedene Sprecher. Während die Freunde Ottmar, Vinzenz und Cyprian als Verfechter des Magnetismus auftreten, hält Lothar energisch dagegen, während Theodor, als E.T.A. Hoffmanns direktestes Sprachrohr, unentschlossen bleibt und Anekdoten erzählt, die zu jeweils anderen Schlussfolgerungen führen (vgl. Hoffmann: Serapionsbrüder, Bd. 2, 343–361).

32 Barkhoff interpretiert die „dämonologische[n] Anspielungen" bei Hoffmann als narrative Strategie, um „die beim Publikum durchaus noch präsenten Konnotationen des Besessenheitsmodells gezielt dazu [zu] nutze[n]" den Effekt des Grauens zu steigern. (Barkhoff: Magnetische Fiktionen, 200). Allgemein zum Zusammenhang von Mesmerismus und Exorzismus: vgl. Müller Literarisierung. Müller berichtet über die in Jean Pauls satirischem Romanfragment Der Komet oder Nikolaus Marggraf. Eine komische Geschichte (1820–22) literarisierte Kontamination von Exorzismus und Mesmerismus, deren Ursprung in dem populären Erfolg des zeitgleich mit Mesmer auftretenden Pfarrers Johann Josef Gaßner zu suchen ist, der „auf dem Höhepunkt seiner Wunderkuten 40 000 Menschen […] versammelt haben soll, darunter den berühmten Johann Caspar Lavater." (Müller: Literarisierung, 194). Von einer Kommission Ingolstädter Professoren wurde Gaßner als „wirklicher Exorzist" bezeichnet, eine Qualifizierung, die die Fraktion der Aufklärer mit dem Hinweis auf Mesmer zu entkräften suchte. 1820 erschien ein Aufsatz über „Gaßners Heilmethode", den Jean Paul kannte (vgl. ebd.). Vgl. zu Gaßner auch den Beitrag von Stephanie Gripentrog und Karl Baier im vorliegenden Sammelband.

33 Hoffmann: Kater Murr, 197.

befände man sich „auf dem Isolierstuhl einer Elektrisiermaschine.“[34] Es handelt sich bei diesen „Operationen“ also – daran lässt der Erzähler keinen Zweifel – zunächst einmal eindeutig um Scharlatanerie, d. h. um eine als bewusste Täuschung konzipierte technische Simulation einer wahrsagenden Geisterstimme. Zugleich aber – und Hoffmann stellt in seinem Roman beide Extreme unvermittelt nebeneinander – bewirken die von Chiara ausgehenden Energien bei Berührung reale und faszinierende Körpersensationen:

> „Ich faßt’ endlich die Hand, die sie emporhält, und ein elektrischer Schlag fährt mir durch alle Glieder.“ – „Halt“, rief Kreisler, „halt, Meister Abraham, was ist das, als ich das erstemal zufällig der Prinzessin Hedwiga Hand berührte, ging es mir ebenso, und noch immer, wiewohl schwächer, fühl’ ich dieselbe Wirkung, wenn sie mir sehr gnädig die Hand reicht“.[35]

Diese und andere Passagen zeigen, dass Hoffmann bei der literarischen Gestaltung des „magnetischen Rapport[s]“[36] und seiner „mystische[n] Wechselwirkungen“[37] neben den expliziten Anspielungen auf den Mesmerismus auch auf andere Versatzstücke von der „Nachtseite der Naturwissenschaften“[38] rekurriert, allen voran auf die Lehre von der ‚animalischen Elektrizität‘, wie sie seit den 1780er Jahren durch die Forschungen Luigi Galvanis[39] bekannt wurde.[40]

34 Ebd., 193.

35 Ebd., 194. Für Kreisler ist diese erotische Elektrizität jedoch höchst ambivalent: „[...] es erfaßte ihn wie Gespensterfurcht. Es war ihm, als wolle eine fremde geistige Macht gewaltsam in sein Inneres dringen und ihm die Freiheit des Gedankens rauben. Prinzessin Hedwiga stand plötzlich vor ihm, starrte ihn an mit jenem seltsamen Blick, der ihr eigen, aber in dem Augenblick dröhnte ein Pulsschlag ihm durch alle Nerven, wie damals, als er zum erstenmal der Prinzessin Hand berührte. Doch war ihm auch nun jene unheimliche Angst entnommen, er fühlte eine elektrische Wärme wohltätig sein Inneres durchgleiten [...]“ (ebd., 321).

36 Hoffmann: Das öde Haus, 193.

37 Ebd., 194.

38 Vgl. Schubert: Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften.

39 Die deutsche Übersetzung von Galvanis wichtigster Abhandlung erschien 1793 unter dem Titel Abhandlung über die Kräfte der thierischen Elektrizität.

40 In Hoffmanns ‚Nachtstück‘ Das öde Haus erwähnt der Binnenerzähler Theodor verschiedene psychiatrische und naturphilosophische Schriften über den Magnetismus, mit denen Hoffmann vertraut war, darunter „Reils Buch über die Geisteszerrüttung“ (Das öde Haus, 177) und „Alles was Kluge, Schubert, Bartels u.m. darüber gesagt haben“ (ebd., 179). Carl Alexander Ferdinand Kluges Versuch einer Darstellung des Magnetismus als Heilmittel (1811) und Ernst Daniel August Bartels Grundzüge einer Physiologie und Physik des animalischen Magnetismus (1812) stellen in ihren Studien enge Bezüge zwischen animalischem Magnetismus und animalischer Elektrizität her. Vgl. dazu auch: Gamper: Elektro-Poetologie, 249–252; Blondel: Le corps und Starobinski: Action, Kap. 1/8.

Der nach Galvani benannte, um 1800 überaus populäre Galvanismus[41] bezog – deutlicher noch als Mesmers ‚animalischer Magnetismus' – einen prä-vitalistischen Standpunkt und interpretierte die seit Charles Dufasys Mémoires von 1735/36 als eigenständige Naturkraft etablierte und wissenschaftlich erfasste Elektrizität als Lebensenergie und biologische Urkraft. Störungen dieser elektro-spirituellen und/oder magnetisch-fluidalen Lebenskraft, welche sich in jenen „elektrischen Schlägen" entladen, die Hedwigas Katalepsie begleiten oder, wie an anderen Stellen des Romans suggeriert wird, sich im Wahnsinn des Malers Ettlinger manifestieren, einer Doppelgängerfigur zu Kreisler, in die Hoffmann gewissermaßen die negativen Aspekte seiner hochsensiblen Künstlerfigur ‚auslagert', verursachen nicht nur somatische Krankheiten, sondern – und darauf konzentriert sich das spezielle Interesse des Erzählers – auch gewisse außergewöhnliche bis paranormale Erregungszustände und Wahrnehmungsformen.

Nun sind solche in Hoffmanns Roman ironisch mit den elektrischen Entladungen des Zitteraals verglichenen Empfindungen in der Literatur des frühen 19. Jahrhunderts kein Einzelfall. Prominentestes Beispiel neben E.T.A. Hoffmann ist diesbezüglich Heinrich von Kleist, der in mehreren Dramen und Novellen das Thema des Magnetismus und Somnambulismus aufgreift und zu höchst unterschiedlichen dramaturgischen und narrativen Zwecken gebraucht.[42] So haben beim Entwurf der Figur des Graf Wetter vom Strahl aus Kleists Drama Das Käthchen von Heilbronn (1810) nicht etwa nur idiomatische, an die antike Theorie der ‚Augenstrahlen' anknüpfende Formeln wie ‚strahlender Blick' oder ‚strahlende Augen' Pate gestanden, sondern durchaus auch Vorstellungen, die dem Kontext der romantischen Naturforschung und Medizin[43] und den auch von Kleist mit Interesse verfolgten Berichten über Somnambulismus und Magnetismus entspringen.[44] Jene „Erscheinung"[45] des Geliebten, die Käthchen in

41 Kulminationspunkt der Galvanismusdebatte ist der Zeitraum zwischen 1799 und 1810. Vgl. hierzu: Weber: Ritter, 219f.. Über die Ende des 18. Jahrhunderts „weitgehende Gleichsetzung zwischen Elektrizität, Magnetismus, Äther, Feuerstoff, Licht und anderen Bezeichnungen für das entdeckte subtile Fluidum" vgl. die von Albrecht Koschorke genannten Quellen: Koschorke: Körperströme, 104, Fußnote 63; sowie: Feldt: Vorstellungen, 32. Eine klare Scheidung magnetischer und elektrischer Kräfte wurde erst ab 1820 bzw. 1831 durch die Forschungen von Hans Christian Ørsted bzw. Michael Faraday möglich (vgl. ebd., 36).

42 Kleists wichtigste Quelle ist Gotthilf Heinrich Schubert. Vgl. Weder: Kleists magnetische Poesie, 109–134.

43 Was ‚Naturforschung' um 1800 medizingeschichtlich genauer bedeutet, hat Urban Wiesing eingehend untersucht, vgl. ders.: Kunst.

44 Vgl. Weder: Kleists magnetische Poesie.

45 Kleist: Käthchen, 435 (I/1).

der Silvesternacht in ihren Bann zieht „als ob sie ein Blitz nieder geschmettert hätte"[46] und sie dazu verleitet, das Elternhaus zu verlassen, „zum Grafen Wetter vom Strahl"[47] zu gehen, um hinfort „geführt am Strahl seines Angesichts, fünfdrähtig, wie einen Tau, um ihre Seele gelegt"[48], ihrer Traumvision zu folgen, ist durchaus vergleichbar mit der ambivalenten, zwischen „mordschaunde[m] Basiliskengeist"[49] und engelhafter Lichtgestalt[50] changierenden Figur des Magnetiseurs, dessen charismatisch verführerische bzw. magnetische ‚Ausstrahlung' den Widerstand seiner Opfer (oder Patienten…) mit der durchaus wörtlich zu verstehenden Frage zum Erliegen bringt: „Dich lähmt der bloße Blick aus meiner Wimper?"[51]

Wenn Kleist hier den Magnetismus als metaphorisches Dispositiv verwendet, um die Liebe Käthchens zum Grafen als triebhafte Anziehung bar jeder Vernunft darzustellen, so mag als unerheblich erscheinen, ob hinter der poetischen Chiffre für unwiderstehliche erotische Anziehungskraft[52] womöglich – analog zu E.T.A. Hoffmann – reale Affinitäten zu mesmeristischem Gedankengut stehen oder nicht. Ähnliches gilt für Kleists Novelle Die heilige Cäcilie oder die Gewalt der Musik (1810) und für sein Drama Prinz Friedrich von Homburg (1809/10). Auch hier hat der animalische Magnetismus weitgehend metaphorische Funktionen, indem Kleist mesmeristische Versatzstücke herausgreift, um beispielsweise in Die heilige Cäcilie[53] dem Narrativ des katholischen Wunderglaubens ein zweites, gegenläufiges Erklärungsmodell zur Seite zu stellen, oder um im Prinz von

---

46 Ebd., Mit seiner Untersuchung zu den elektro-poetologischen Bezügen im Werk von Kleist legt Michael Gamper nahe, solche Passagen, in denen floskelhafte Metaphern wie ‚Blitz' und ‚Strahl' zunächst auf traditionelle Sprachmuster der Emotionalität verweisen, unter der speziellen Perspektive des Mesmerismus und Galvanismus neu zu lesen, um darin zusätzliche Bedeutungen zu entdecken. Vgl. Gamper: Elektro-Poetologie, 200–220.

47 Kleist: Käthchen, 436 (I/1).

48 Ebd., 436 (I/1).

49 Ebd., 452 (I/1).

50 Vgl. ebd., 507f. (IV/2).

51 Ebd., 518 (V/1).

52 Ähnliches gilt für die Liebe der Amazonenkönigin zu Achill in Kleists Trauerspiel Penthesilea (1808). Hier werden die Liebenden, wie Katharine Weder ausführt, „zum Medium einer all-durch-wirkenden Kraft. In einem solchen (naturphilosophischen) Modell sind Liebe und Magnetismus als wesensverwandt gedacht." (Weder: Kleists magnetische Poesie, 157). Vgl. auch E.T.A. Hoffmanns Erzählung Die Brautwahl, in der der Erzähler seinem „vielgeneigte[n] Leser" , wie beim „Liebkosen […] vermöge eines elektrischen Prinzips, unvermutet Lipp an Lippe schlägt und dies Prinzip sich entladet im glühenden Feuerstrom des süßesten Kusses." (Hoffmann: Brautwahl, 749.)

53 Vgl. dazu: Birell: Kleist's St. Cecilia.

Homburg der Autonomie des Individuums[54] eine quasi naturrechtliche Legitimierung zu geben.

4 Der naturphilosophisch-vitalistische Kontext

In welchem Ausmaß solche romantischen Bilder für die (Strahl-)Kraft psychischer Suggestion bei den einzelnen Autoren tatsächlich von zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Entdeckungen mitgeprägt sind, lässt sich nicht in allen Fällen klar entscheiden. Denn es gibt in der Zeit um 1800, neben den Anhängern des eher naturwissenschaftlich orientierten Mesmerismus und Galvanismus, auch immer noch zahlreiche Vertreter einer älteren, an traditionellen christlichen Vorstellungen orientierten Perspektive, die nun auf ihre Weise versuchen, die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse in ihr Weltbild zu integrieren. So interpretierte etwa der auch für die Entwicklung der Naturphilosophie Schellings[55] maßgebliche Hauptvertreter des schwäbischen Pietismus Friedrich Christoph Oetinger das neu entdeckte und vieldiskutierte Phänomen der Elektrizität als direkte Emanation Gottes: Elektrische Wellen seien, Oetinger zufolge, die messbaren Strahlen Gottes, elektrische Impulse die ‚Ausdünstungen' einer

---

54 Dieser Problematik widmet sich auch das romantische Motiv der an – magnetischen – Fäden ferngesteuerten Puppe, wie wir es vor allem aus Kleists Aufsatz Über das Marionetten-Theater (1810) kennen. Die somnambule Grazie der Kleistschen Marionette bildet dabei gewissermaßen ein engelhaftes Gegenbild zur verhängnisvollen Dämonie der Schneiderpuppe aus Achim von Arnims Novelle Melück Maria Blainville, die Hausprophetin aus Arabien (1812).

55 Bei Schellings Versuch, seine Naturphilosophie transzendentalphilosophisch zu begründen (vgl. Schelling: Einleitung), spielen nicht nur spekulative Ansätze eine Rolle, sondern auch seine intensive Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Experimentalphysikern wie Johann Wilhelm Ritter und dessen Schriften zum Galvanismus und zur Elektrizitätslehre, ein Gebiet, auf dem um 1800 noch nicht einmal der Gegenstandsbereich wirklich geklärt war. Vgl. dazu: Breidbach: Schellings spekulative Physik, 229f. Den Galvanismus erklärt Schelling als fundamentalen Naturprozess eines permanenten und dynamischen Wandel. Den Unterschied zu Goethes Metamorphosenlehre bestimmt Breidbach folgendermaßen: „Das Neue an Schellings Entwurf ist, dass er versucht, die Idee einer im Prozess ihrer Entfaltung sich begründenden Natur nicht einfach in einer Darstellung der Kontinuitäten ihrer Organisation – wie dies Goethe in seiner Metamorphosenlehre versuchte – sondern als Grundform eines sich gegenüber dem Denken autonomisierenden Naturalen zu denken." Ebd., 250. Im Zuge seiner theosophischen Fortsetzung der Naturphilosophie entwickelt Schelling in seinen zu Lebzeiten unpublizierten Stuttgarter Privatvorlesungen sodann eine diese monistischen Ansätze aufgreifende und transformierende „Philosophie der Geisterwelt", in der die „Geisterwelt" als „Poesie Gottes, die Natur seine Plastik" definiert wird. Zit. nach Barkhoff: Magnetische Fiktionen, 125; sowie zu Oetingers Einfluss auf Schelling: ebd., 131.

göttlichen Materie[56] – Thesen, mit denen der Leib-Seele-Dualismus überwunden und die seit dem 18. Jahrhundert heftig geführten Debatten um die materiellen Grundlagen des Geistes in eine neue, materialistisch-spiritualistische, doch weiterhin christliche Anthropologie überführt werden konnten.[57]

Die geheimnisvolle, ‚feinstoffliche' Kraft des von Mesmer als ‚Allfluth' beschriebenen universellen Fluidums wäre also – nicht zuletzt im Kontext einer ab 1800 beschleunigten Säkularisierung[58] – sowohl als ‚Causa prima' eines neuen und modernen Weltbilds zu verstehen wie auch als Ursache für zahlreiche bemerkenswerte und bis dahin unerklärliche Phänomene auf jenem ‚nächtlichen' Gebiet der Naturwissenschaften, dem sich die Romantik in besonderer Weise verschrieben hatte. Die experimentelle oder imaginäre Erforschung dieser magnetischen Zustände und Dispositionen, in welchen die Gesetze der Vernunft außer Kraft gesetzt scheinen, erlaubt nun die verschiedensten Grenzüberschreitungen auf so unterschiedlichen Gebieten wie dem des religiösen Glaubens, der wissenschaftlichen und künstlerischen Kreativität, der Sexualität sowie der Medizin und Psychiatrie.

Fluidale und ‚radiologische' Erklärungen halten sich bei diesen Theorien die Waage. Verfolgt man die historische Entwicklungslinie der für die Medizin und Psychiatrie des 19. Jahrhunderts zentralen vitalistisch-physiologischen Vorstellungsmuster, beginnend mit Mesmers ‚thierischem Magnetismus' und Reils „Lebenskraft",[59] über Schuberts[60] und Carus'[61] ‚Somnambulismus', diverse okkultistische Äthertheorien,[62] bis hin zu Charcots[63] ‚Hypnotismus' oder gar bis in die Frühzeit der Psychoanalyse, so wird man immer wieder mit Diagnosen und physiologischen Lehren konfrontiert, in denen das magnetische Bestrahlen

---

56 Vgl. dazu: Hochadel: Öffentliche Wissenschaft.

57 Vgl. in diesem Zusammenhang vor allem die naturphilosophischen und mystischen Schriften von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Von der Weltseele (1798), Clara – Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch (1812) und Philosophie der Offenbarung (1854).

58 Vgl. zum „Bewußtsein der Übergangszeit" im frühen 19. Jahrhundert vgl. Koselleck: Zukunft (bes. 321–339, hier: 328).

59 Vgl. Reils einflussreiche Schrift Von der Lebenskraft (1795). Vgl. dazu die Darstellungen bei Heinz Schott: Strahlen und Albrecht Koschorke: Körperströme. Es war der Mediziner Johann Christian Reil, der sich zusammen mit seinem Kollegen Christoph Wilhelm Hufeland in Berlin beim Staatskanzler Karl August von Hardenberg für die Bekanntmachung und erneute Prüfung des Mesmerismus einsetzte.

60 Vgl. Schubert: Die Symbolik des Traums.

61 Vgl. Carus: Über Lebensmagnetismus.

62 Vgl. dazu Haupt: Traumkino; Haupt: Schöpfung; Haupt: Welt-Äther.

63 Vgl. Charcot: Sur les divers états nerveux.

beziehungsweise die unbewusste Strahlung der Körper und Seelen eine wesentliche – und dabei keineswegs nur metaphorische Rolle – spielt.[64] Im Bereich der Biologie und Physiologie korrespondiert dieser gesamte Komplex sodann mit der Suche nach einer organischen ‚Lebenskraft',[65] das heißt nach einem nicht mehr von außen bzw. von ‚oben' oder ‚jenseits' kommenden, und damit metaphysisch-transzendenten, sondern dem Körper immanenten Prinzip zur Steuerung der vitalen Prozesse.[66]

5 Mesmerismus als produktionsästhetisches Theorem

Die zitierten Beispiele aus den Werken von E.T.A. Hoffmann und Heinrich v. Kleist mögen genügen, um plausibel zu machen, in welcher Form und Funktion mesmeristisches Gedankengut auf die Literatur des frühen 19. Jahrhunderts gewirkt hat und in welchen ideengeschichtlichen und ästhetischen Kontexten

---

64 Mesmer verstand das von ihm zu Heilzwecken auf seine Patienten umgeleitete magnetische Fluidum als energetische Übertragung, als „unsichtbares Feuer [… als] eine Bewegung […] gleich dem Licht im Aether". (Mesmer: Mesmerismus, 110). Johannes Müller erklärt 1826 in seinen Studien zur Gehirnphysiologie die Erscheinung von Geistern als von zerebralen Reizen ausgelöste optische Täuschungen, bei denen strahlenförmige Visionen, „wallende Nebel, Strahlenfiguren [,] Flammen u.s.w." (Müller: Gesichtserscheinungen, 64) eine zentrale Rolle spielen, und Carl Gustav Carus erwähnt in seinem für die frühe Psychologie bahnbrechenden Werk Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele von 1846 die in der Mitte des 19. Jahrhundert recht verbreitete Vorstellung so genannter „Fühlfäden" (Carus: Psyche, 218f.), die während des natürlichen oder magnetischen Schlafs aus dem Unbewussten emanieren und auf andere Menschen einwirken. Carus interpretiert diese somnambulen Ausströmungen als „Strahlungen aus dem Unbewußten" bzw. „Strahlungen des Seelenlebens" (ebd., 269ff.). Vgl. Cornelius Borck: Fühlfäden sowie die erhellenden Darstellungen bei Henri F. Ellenberger: Discovery und Heinz Schott: Strahlen sowie die von Ludger Lütkehaus zusammengetragene Anthologie (Ludger Lütkehaus: Dieses wahre…). – Noch bei Freud steht zu vermuten, dass im Begriff der ‚Projektion' Konnotationen aus dem Vorstellungsbereich einer so genannt ‚feinstofflichen', d. h. fluidalen, geistig-psychischen Strahlung mitschwingen. Besonders deutlich wird dies in seiner Analyse der Autobiographie von Daniel Paul Schreber, dessen wahnhafte „Strahlen (Gottesnerven)" (Schreber: Denkwürdigkeiten, 68.) Freud als „nach außen projizierte[ ] Libidobesetzungen" (Freud: Bemerkungen, 199f.) interpretiert. Bei Schreber selbst erscheinen die – in der Regel heilsamen – Strahlen sowohl als unbestimmte kosmische Emanationen wie auch als fluidale Erscheinung verstorbener Geister.

65 Vgl. hierzu Gusdorf: Le romantisme. Kapitel 2: ‚Vie, Lebenskraft', 500–557.

66 Zur Literarisierung des Vitalismus vgl. auch Haupt: Strahlenmagie; Haupt: Welt-Äther; Haupt: Metropole.

die jeweiligen Anverwandlungen zu verorten und zu verstehen sind. Es wäre daher müßig, die von Jürgen Barkhoff in seiner einschlägigen Studie[67] analysierte Entwicklung in all ihrer Komplexität nochmals nachzeichnen zu wollen. Vielmehr möchte ich mich im Folgenden auf einen ideengeschichtlich übergeordneten Aspekt konzentrieren, der, soweit ich sehe, in der bisherigen Forschung nur wenig Beachtung erfahren hat, nämlich auf die Frage, was genau das Interesse der Dichter, Dramatiker und Erzähler um 1800 an Mesmers „magnetische[n] Visionen"[68] motiviert.

Meine These wäre nun die folgende: Was die Romantiker in den ersten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts an Mesmers Theorie so fasziniert, ist – neben dem bereits erwähnten philosophischen und wissenschaftstheoretischen Interesse an Phänomenen, die von der rationalistisch-mechanistischen Naturwissenschaft übersehen oder verleugnet werden[69] – die Möglichkeit, für die im Zuge der Genieästhetik des späten 18. Jahrhunderts aufgeworfenen produktionsästhetischen Fragestellungen[70] neue, präzisere und vor allem: modernere Lösungen zu finden. Die erwähnte, bei E.T.A. Hoffmann immer wieder thematisierte produktive und/oder fatale Nähe zum Wahnsinn, die das anthropologische und ästhetische Profil all seiner Künstlerfiguren bestimmt,[71] ist in dieser Häufung und Prägnanz im 19. Jahrhundert zwar einmalig, kann aber, über das Werk von Hoffmann hinaus, als geradezu prototypische Denkfigur romantischer Selbstthematisierungen betrachtet werden.

---

67 Vgl. Barkhoff: Magnetische Fiktionen.

68 Hoffmann: Kater Murr, 322.

69 Jürgen Barkhoff betont in diesem Zusammenhang die für die romantische Mesmer-Rezeption insgesamt „charakteristische Nobilitierung des Thierischen Magnetismus, bei der dessen klinisch-heilkundliche Anwendung fast gänzlich zurücktritt hinter der wachsenden Hoffnung, mit Hilfe der somnambulen Ausnahmezustände Ein- und Ausblicke in die Geheimnisse von Religion und Metaphysik zu erlangen." (Barkhoff: Magnetische Fiktionen, 100).

70 „Das wirklich Geniale am Geniekonzept", sei, so schreibt Cornelia Blasberg in ihrer Untersuchung über das Kreativitätsdenken im Umkreis der Göttinger Dichtergruppe des ‚Hainbunds', „der Umstand, daß es eine Antwort auf die drängende Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks zu geben suggerierte". (Blasberg: Werkstatt, 151).

71 Die Reihe reicht von Kreisler (Kreisleriana), Anselmus (Der goldne Topf), Nathanael (Der Sandmann) und Traugott (Der Artushof), über Rat Krespel, Medardus bzw. Franz (Die Exiliere des Teufels), Berthold (Die Jesuiterkirche in G.), Cardillac (Das Fräulein von Scudéri) und Ettlinger/Kreisler (Lebensansichten des Katers Murr), bis hin zu Peregrinus (Meister Floh) und Giglio (Prinzessin Brambilla), um nur die bekanntesten zu nennen, Künstlerfiguren für die Hoffmann immer wieder neue literarische Formen und Konfigurationen (er-)findet.

Was bis weit in die Geistesgeschichte des 20. Jahrhundert hinein unter dem Schlagwort ‚Genie und Wahnsinn'[72] kolportiert wurde, die Auffassung nämlich, künstlerische Kreativität sei ein von der Herrschaft aufgeklärter Vernunft losgelöstes Talent, dessen Vorzüge wie auch Gefahren als zwei Facetten ein und derselben Medaille zu verstehen seien, beginnt mit der Ablösung von der klassizistischen Regelpoetik im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert.[73] Wegbereitend sind hier im deutschen Sprachraum die Zürcher Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger, die mit ihren poetologischen Schriften Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie (1740) bzw. Critische Dichtkunst (1740) bereits 20 Jahre vor Johann Georg Hamanns sensualistischer Ästhetik[74] die ‚Einbildungskraft'[75] beziehungsweise deren ‚unvernünftige' Anteile aus dem als Beengung empfunden klassizistischen Regelwerk befreien. Die Genieästhetik des deutschen ‚Sturm und Drang', das heißt jener bereits erwähnten, u. a. von der englischen Vorromantik und deren Ideal des „Originalgenies"[76] beein-

---

72 Vgl. die vielgelesene und vielzitierte Studie Genio e follia, in rapporto alla medicina legale, alla critica ed alla storia, Turin 1864 (dtsch.: Genie und Irrsinn in ihren Beziehungen zum Gesetz, zur Kritik und zur Geschichte, Leipzig 1887) des italienischen Forensikers Cesare Lombroso, die im deutschen Sprachraum durch die enzyklopädische Schrift von Wilhelm Lange Eichbaum: Genie, Irrsinn und Ruhm von 1927 populär wurde. Vgl. zur Bedeutung von Lombroso für die Literatur im 19. Jahrhundert: Haupt: Themen & Motive, 143–145; Haupt: Tele-Visionen, 319 u. Haupt: Traumkino, 96f.

73 Vgl. die vor allem in Frankreich und England geführte Debatte der sogenannten ‚Querelle des anciens et des modernes'.

74 „Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntnis und Glückseeligkeit". (Hamann: Aesthetica, 107).

75 Immanuel Kant hatte die Einbildungskraft in der ersten Fassung seiner Kritik der reinen Vernunft (1781) noch als synthetisches Vermögen der ‚Seele' dargestellt: „Die Synthesis überhaupt ist [...] die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind." In der zweiten Auflage von 1787 wird aus der „Funktion der Seele" dann eine „Funktion des Verstandes" [A 78/B 103/]. Fichte hatte 1794 bzw. 1802 das synthetische Vermögen der Einbildungskraft hingegen als einen „in der Mitte" zwischen „Bestimmung und Nicht-Bestimmung" schwebenden „Widerstreit" zwischen „unvereinbarem" (Fichte: Grundlage, 216f.), als „Streit zwischen Unvermögen und Forderung" (Fichte: Grundlage, 225) nach Synthese, definiert und legte damit gewissermaßen die analytische Grundlage für das frühromantische Modell subjekt- und gefühlszentrierter Kreativität.

76 Vgl. Youngs Conjectures on Original Composition (1759), James Macphersons Sammlung The Works of Ossian (1765) sowie Robert Woods Essay on the Original Genius of Homer (1769). Die englischen Vorromantiker nehmen damit eine Umwertung des klassizistischen Homerbilds vor. Während Alexander Pope in seinem Essay on Criticism von 1711 mit dem Vergil-Urteil „Nature and Homer, were [...] the same" (vgl. Pope: Essay, Part I, 211) noch die Unhintergehbarkeit der klassischen Vorbilder zelebriert, verkünden Young und Wood mit dem Konzept

flussten literarischen Bewegung der 1770er Jahre, machte es sich sodann zur Aufgabe, unter der symbolischen Schirmherrschaft des Feuerbringers und Menschenschöpfers ‚Prometheus'[77] eine Auffassung von Kreativität zu propagieren, in der die gleichsam ‚entfesselte', von Regeln und klassizistischen Vorbildern befreite Imagination ganz ihren eigengesetzlich-autonomen Antrieben folgen durfte und sollte. Selbst lebendiger Teil der (göttlichen) Natur wird der Dichter somit zum „Prophet der Schöpfung", d. h. zum „Mittler zwischen der Natur und den Söhnen und Töchtern der Natur."[78]

Bei der Konzeption seines überaus wirkmächtigen Genie-Begriffs greift der Zürcher Theologe und Anthropologe Johann Caspar Lavater zwar vor allem auf christliche Quellen, insbesondere auf die Mystik und Theosophie Emanuel Swedenborgs sowie auf diverse pietistische Schriften zurück,[79] die Parallelen zu gewissen, später dann im magischen Idealismus und ‚Somnambulismus' der Romantik wirksamen Strukturen sind, wie das folgende Zitat belegt, jedoch unverkennbar: „Wer bemerkt, wahrnimmt, schaut, empfindet, denkt spricht, handelt, bildet, dichtet, singt, schafft [...] – als wenn's ihm ein *Genius*, ein *unsichtbares Wesen höherer Art* diktiert oder angegeben hätte, der hat *Genie*. [...] Wo Wirkung, Kraft, That, Gedanke, Empfindung ist, die *von Menschen nicht gelernt und nicht gelehrt werden kann* – da ist *Genie*. Der Charakter des Genies und aller Werke und Wirkungen des Genies – ist meines Erachtens – *Apparition*".[80] Auch Johann Gottfried Herder adaptiert Hamanns Lehre vom Genius und bestimmt, insbesondere in seinem Shakespeare-Aufsatz von 1773, das Genie als Medium einer spontanen und rauschhaften Synthese von menschlichem Geist

---

Homers als ‚Naturpoet' und ‚Originalgenie' dessen – für den modernen Dichter nachahmenswerte – Originalität und Unabhängigkeit.

77 Vgl. u. a. Shaftesburys berühmte Definition des Dichters von 1710 als poeta alter deus bzw. „second maker, a just Prometheus under Jove" (zit. nach Schmidt: Genie-Gedanke, 259), sowie Goethes Hymne Prometheus (1772–1774) und sein Prometheus-Fragment von 1774. Hartmut Böhme erklärt die „prometheische Spur" mythen- und ideengeschichtlich als „stets fragile Behauptung humanisierter Kultur gegen wilde Natur und feindliche Götter." (Böhme: Prometheische Kultur, 37).

78 Lavater: Physiognomische Fragmente, 227.

79 Vgl. Benz: Swedenborg; Schneider: Propheten.

80 Lavater: Physiognomische Fragmente, 293. Die alte von der Homer- und Pindar-Verehrung in der Mitte des 18. Jahrhunderts über frühromantische Varianten bei Hölderlin und Novalis bis in den französischen Symbolismus und Surrealismus reichende Vorstellung des Dichters als ‚poeta vates', als ‚Seher' und ‚Prophet' bringt Arthur Rimbaud 1871 in seiner geniehaft-somnambulistischen Produktionsästhetik auf die berühmten Formel vom „anderen" kreativ-autonomen, unbewussten Selbst: „Car Je est un autre. [...] j'assiste à l'éclosion de ma pensée : je la regarde, je l'écoute" (Rimbaud: Lettre, 149).

und Natur. Als schöpferisch-dynamische Totalität habe der „innere Genius“[81] sowohl Anteil am organischen wie auch am geistig-historischen Lebensprozess.

Wenn sich also im Zuge des romantischen, im Anschluss an Bodmer/Breitinger, Hamann, Lavater und Herder wieder verstärkt propagierten organizistisch-holistischen, auf Analogien beruhenden Weltbilds[82] Widerstand regt gegen rationalistische Abgrenzungen, so fällt dem prometheischen Genie und seiner prophetisch-inspiratorischen Rede die Rolle zu, jene kosmisch-magischen ‚Apparitionen‘ wahrzunehmen und künstlerisch zur Darstellung zu bringen.[83] Seine Aufgabe ist es, die mystischen, dem magisch-esoterischen Analogiezauber abgelauschten Denkmuster in poetologisch-ideologische Stellung zu bringen gegen Kants szientistische Distinktion zwischen einem den Analogieschluss ablehnenden wissenschaftlichen Denken einerseits und einem auf die Herstellung von Analogien angewiesenen Erfahrungswissen andererseits.[84] Als prominenter Gegenbegriff gegen solche epistemologischen Ausdifferenzierungen der Forschungs- und Reflexionsgegenstände fungiert die schon in der neuplatonisch-spinozistischen Naturphilosophie vermittelte Vorstellung einer Analogie und Koinzidenz alles Seienden, einer sich in den ‚Signaturen‘ der

81 Herder zit. nach Schmidt: Genie-Gedanke, 140, Anm. 47.

82 Vgl. Stadler: „Ich lehre“, 88f. Den sowohl von Goethe als auch von den Frühromantikern betonten „Zusammenhang von Analogiedenken und Organismuskonzeption“ (ebd., 89) erklärt Stadler u. a. mit dem kritischen Einspruch gegen eine im philosophischen Diskurs der Aufklärung geforderte ‚Arbeitsteilung‘ zwischen Poesie und Philosophie (vgl. ebd., 91): „Den Autoren der nachkantischen Aera ist gemeinsam [...], daß ihnen diese Zusammengehörigkeit unermeßlich viel bedeutet. Immer dann jedenfalls, wenn die Wichtigkeit jenes gemeinschaftlichen Dritten geleugnet wird, ist mit der scharfen Opposition der Frühromantiker wie auch Goethes zu rechnen“ (ebd., 94f.).

83 Vgl. die in der französischen Romantik, besonders im Werk von Gérard de Nerval und Alphonse de Lamartine verbreitete ‚orphische‘ Tradition des spirituell inspirierten Dichter. Vgl. dazu: Brian Judens umfangreiche Studie über den romantischen ‚orphisme‘ im Frankreich der frühen 19. Jahrhunderts (Juden: Traditions).

84 „Eine Analogie der Erfahrung“, hatte Kant 1787 in der ‚Transzendentalen Logik‘, dem zweiten Teil seiner Kritik der reinen Vernunft, postuliert, könne „nur eine Regel sein, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung [...] entspringen soll“, welche jedoch „nicht konstitutiv, sondern bloß regulativ gelten“ könne. Daraus erhelle, „daß diese Analogien nicht als Grundsätze des transzendentalen, sondern bloß des empirischen Verstandesgebrauchs ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben“ (Kant: Kritik der reinen Vernunft, [B 222/A 179 – B 223/B 180]). Den heuristischen Wert der Analogie bestimmt Kant als eine Art ‚Notlösung‘ des Verstandes: „So bleibt uns nichts anders übrig, als die Analogie, nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligibelen Dingen, von denen wir an sich nicht die mindeste Kenntnis haben, doch irgend einigen Begriff zu machen“ (ebd. [B 594/A 566 B 595/B 567]).

Natur manifestierenden Immanenz des Absoluten, des ‚Hen to pein' bzw. ‚Hen kai pan'.[85] Göttliche oder dämonische Inspirationsquellen treten um und nach 1800 sodann zugunsten eines pantheistischen oder monistischen Inspirationsbegriffs zurück, der mit der „Überwindung der heterogenen Inspirationstheorie"[86] auch die (moderne) Möglichkeit einer sich den eigenen elementaren Seelen- und Körper(er)regungen anvertrauenden Inspirationslogik eröffnet.

Werthers bzw. Goethes „Strom des Genies"[87] und Mesmers ‚Allfluth'[88] sind zwar Topoi und Konzepte aus völlig unterschiedlichen Kontexten, die historische Koinzidenz sowie die Tatsache, dass wichtige ideengeschichtliche Vermittler wie Johann Caspar Lavater beide Konzepte parallel und mit großem Enthusiamus propagierten, bzw. umgekehrt romantische Skeptiker wie E.T.A. Hoffmann – trotz aller Faszination – weder den Geniegedanken noch den Mesmerismus bruchlos literarisieren,[89] deuten jedoch auf einen gedanklichen und motivischen Zusammenhang. Das Genie und seine inspiratorischen Fließbewegungen eröffnen gewissermaßen den Weg zu einer modernen Theorie dichterischer Kreativität, welche – über verschiedene ideengeschichtliche Zwischenstufen, zu der auch Magnetismus, Somnambulismus und Hypnose gehören – schließlich in eine Ästhetik des autonom schaffenden und dabei nicht kontrollierbaren Unbewussten mündet.

Neben der Gattung der Künstlernovelle thematisieren und verhandeln ab dem späten 18. Jahrhundert[90] vor allem phantastische Erzählungen und Romane

---

85 Eine Lehre, die nicht nur Schelling, Novalis und Tieck, sondern selbst August Wilhelm Schlegel zu einer „provokante[n] Verteidigung von Magie, Alchemie und Astrologie gegen die empirische Physik" (Stockinger: Auseinandersetzung, 97) veranlasst: „Die Natur soll wieder magisch werden, d. h. wir sollen in allen körperlichen Dingen nur Zeichen, Chiffern geistiger Intentionen erblicken, alle Naturwirkungen müssen uns wie durch höheres Geisterwort, durch geheimnißvolle Zaubersprüche hervorgerufen erscheinen." (August Wilhelm Schlegel, zit. n. Stockinger: Auseinandersetzung, ebd.).

86 Schmidt: Genie-Gedanke, Bd. 1, 134.

87 Vgl. Goethe: Die Leiden des jungen Werther, Brief vom 26. Mai. Zum Metaphernfeld von ‚Strom' und ‚Flut' als genieästhetische Topoi vgl. auch Schmidt: Genie-Gedanke, Bd. 1, 181f, 271f. und 406.

88 Vgl. u. a. Mesmers Wiener Sendschreiben an einen auswärtigen Arzt über die Magnetkur .

89 In Lebensansichten des Katers Murr erscheint genieästhetisches Gedankengut vor allem als ironisches Zitat oder als beißende Künstlersatire, z. B. wenn sich der schreibende Kater – gleichsam als Kreislers philiströser Doppelgänger – in Floskeln über das eigene Genie ergeht. Ebenso zweideutig gestaltet Hoffmann in seinem Doppelroman die dort auftretenden Magnetiseure, Somnambulisten, wahnsinnigen Maler und neurotischen Träumer.

90 Einer der ersten Texte im deutschen Sprachraum ist diesbezüglich Karl Philipp Moritz' Aufsatz Über Zusammenhang, Zeugung und Organisation, eines der Fragmente aus dem Tagebuch eines Geistersehers (1787).

über die Herstellung künstlicher Menschen die Frage nach den schöpferischen Aspekten von Kunst und Wissenschaft. Während in Mary Shelleys Roman Frankenstein or The Modern Prometheus (1816) der prometheische „spark of being",[91] der vom Künstler oder Erfinder als genialem ‚second maker' auf das Kunstwerk überspringt und dieses belebt, noch ganz an biblischen und mythologischen Erzählmustern und Referenzen orientiert ist, bietet E.T.A. Hoffmanns im selben Jahr entstandene Erzählung Der Sandmann eine ganze Palette von konkurrierenden Erklärungsansätzen zur Herstellung des weiblichen Tanzautomaten Olimpia. „Electricity" und „galvanism"[92] werden bei Shelley zwar als frisch entdeckte gestalterische Urkräfte erwähnt, der eigentliche Schöpfungsakt aber bleibt im Dunklen und wird in knappen Andeutungen als schauerromantische Geistererscheinung bzw. als letztlich unerklärtes Wunder inszeniert:

> It was on a dreary night of November that I beheld the accomplishment of my toils. With an anxiety that almost amounted to agony, I collected the instruments of life around me, that I might infuse a spark of being into the lifeless thing that lay at my feet. It was already one in the morning; the rain pattered dismally against the panes, and my candle was nearly burnt out, when, by the glimmer of the half-extinguished light, I saw the dull yellow eye of the creature open; it breathed hard, and a convulsive motion agitated its limbs.[93]

Hoffmann hingegen alludiert neben alchimistischen und magischen Herstellungstechniken auch mechanisch-optische, physiologisch-embryologische sowie somnambulistisch-hypnotische und sogar rein symbolisch-literarische, beispielsweise, wenn er einen „Professor der Poesie und Beredsamkeit" erklären lässt, „das Ganze sei eine Allegorie – eine fortgeführte Metapher".[94]

Wie schwer sich Autoren der spätromantischen Phantastik mit einer eindeutigen Profilierung ihrer produktionsästhetischen Prämissen tun, zeigt sich mit beeindruckender Deutlichkeit bei jenem Text, der neben Shelleys Frankenstein zum paradigmatischen Kern der gesamten Textgruppe gehört: bei Villiers de l'Isle-Adams phantastischem Science-Fiction-Roman L'Ève future (1886). Vordergründig geht es in diesem Text um die Herstellung eines weiblichen Androiden durch den amerikanischen Erfinder und Pionier der Filmtechnik Thomas Alva Edison, wobei der Erzähler großen Wert auf eine äußerst exakte Beschreibung der imaginären Technik legt. Doch obwohl dabei immer wieder Vorstellungen aus dem magnetisch-somnambulistisch-vitalistischen Komplex bemüht

91 Shelley: Frankenstein, 38.
92 Ebd., 38.
93 Ebd., 55.
94 Hoffmann: Der Sandmann, 37. Vgl. Haupt: Schöpfung.

werden, beispielsweise wenn vom „fluide organique“[95] oder vom „Magnétisme humain“[96] die Rede ist, geschieht beim letzten entscheidenden Herstellungsschritt, bei der Belebung des dreidimensionalen Bildes[97] beziehungsweise des künstlichen Körpers, ein überraschender und höchst charakteristischer Rückgriff auf das ältere prätechnisch-religiöse bzw. magische Kreativitätsparadigma. Da seine Ingenieur-Kunst letztlich nicht in der Lage ist, echtes Leben zu erzeugen, sieht Edison sich nämlich gezwungen, sich einer ‚echten‘ geisterhaften Seele zu bedienen, um diese seinem Werk einzuflößen. Mittels spiritistischer Beschwörungsrituale überträgt der Erfinder die Seele einer Verstorbenen auf seinen Androiden. Dieser Rückgriff auf das magisch-spirituelle Paradigma hat nun allerdings Auswirkungen auf die kunsttheoretischen Implikationen des ganzen Romans. Die immanente Poetik der hier bei Villiers entfalteten produktionsästhetischen Konstellation mündet nämlich in die Einsicht des modernen Technikers in die Grenzen seiner Kunst und thematisiert deren fundamentales Ungenügen: „Ainsi, reprit Edison, l’œuvre est accomplie et je puis conclure qu’elle n’est pas un vain simulacre. Une âme s’est donc surajoutée.“[98]

Wahre, ‚lebendige‘ Kreativität ist also, so ließe sich das auch hier noch wirksame idealistisch-romantische Postulat zusammenfassen, stets ‚beseelt‘ oder, um einen anderen populären Begriff aus dem Umfeld der Produktionsästhetik des frühen 19. Jahrhunderts zu gebrauchen: lebendig ‚geschaut‘.[99] Dass es sich bei diesem ‚Schauen‘ jedoch weder um einen Vorgang im Sinne der klassischen Mimesis, noch um Lavaters oder Wackenroders[100] göttlich inspiriertes Genie handelt, sondern um ein im Organismus und im Empfinden des Dichters angesiedeltes ebenso unbewusstes wie unbekanntes Vermögen, den, wie Schubert

95 Villiers: L’Ève future, 147.

96 Ebd., 332.

97 Der weibliche Androide Hadaly erscheint als dreidimensionales Produkt eines detailliert geschilderten elektromagnetisch-fotografischen Reproduktionsprozesses, der so genannten ‚photosculpture‘, bzw. als ‚cliché galvanoplastique‘. Vgl. Haupt: Schöpfung, Haupt: Strahlenmagie.

98 Villiers: L’Ève future, 343. Vgl. Haupt: Pygmalion.

99 Vgl. hierzu neben diversen Texten von E.T.A. Hoffmann vor allem Honoré de Balzacs Künstlernovelle Le chef-d’œuvre inconnu von 1837. Zum Ideal des „lebendigen Kunstwerks“ vgl. auch: Haupt: Reflets; Haupt: Jettatori; Haupt: Schöpfung; Haupt: La sombra; Haupt: Metropole und Haupt: Pygmalion.

100 Vgl. Wilhelm Heinrich Wackenroder und Ludwig Tiecks Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders (1797), in denen die These vertreten wird, Raffaels Genialität verdanke sich göttlicher Offenbarung.

formuliert, „versteckten Poeten in unserem Innern“,[101] zeigt die in den poetologischen Binnen-Gesprächen von E.T.A. Hoffmanns Erzählzyklus Die Serapionsbrüder (1819–1821) entwickelte Theorie des so genannten „Serapionismus“,[102] eine Form des „methodischen Wahnsinns“,[103] die – zumindest programmatisch – bereits gewisse Prinzipien aus Edgar Allan Poes berühmtem, gegen die Vorstellung ‚spontaner‘ Kunstschöpfung gerichteten Aufsatz The philosophy of composition von 1846 vorwegnimmt. In erster Linie geht es Hoffmann dabei um die poetische Kraft jener geheimnisvollen „innere[n] Welt“,[104] die sich dem Zugriff des Verstandes entzieht. Dennoch verwendet der serapionistisch orientierte Dichter gewisse wissenschaftliche Erkenntnisse, um seine Kreativität zu beflügeln und zu kanalisieren. Mesmers Magnetismus spielt dabei die Rolle eines realen oder potentiellen Katalysators, der zumindest ansatzweise auch eine Erklärung für die Mechanismen künstlerischer Kreativität anbietet:

> Doch wollen wir auch nicht vergessen, daß wir dem Magnetismus schon deshalb nicht ganz abhold sein können, weil er uns in unsern serapionistischen Versuchen sehr oft als tüchtiger Hebel dienen kann, unbekannte geheimnisvolle Kräfte in Bewegung zu setzen.[105]

Es ließe sich also ein kreativitätstheoretischer Entwicklungsbogen skizzieren, der von dem noch weitgehend christlich geprägten Geniebegriff Lavaters und den pantheistisch-spirituellen Inspirationsvorstellungen der Frühromantik über Hoffmanns mesmeristisch aufgeladenen Idealismus sowie diverse mediumistisch-spiritistische Varianten bei Villiers und Théophile Gautier[106] bis in die Ima-

---

101 Vgl. Schubert: Die Symbolik, 3 und passim. Günter Blamberger vertritt die Auffassung, Hoffmann verwende Schuberts Formel vom ‚versteckten Poeten‘ als geheimer, sich im Traum artikulierender Offenbarungsinstanz, weil er selbst den „Ursprung seiner schöpferischen Eigentümlichkeit“ (Blamberger: Das Geheimnis, 125) letztlich nicht zu bestimmen vermöge.

102 Zentral ist das Konzept des ‚Serapionismus‘ auch in Hoffmanns Erzählungen Die Jesuiterkirche in G. und Der Artushof sowie in seinem Roman Die Elixiere des Teufels. Vgl. Kremer: E.T.A. Hoffmann, 263f.

103 Hoffmann: Die Serapionsbrüder, Bd. 1, 35.

104 Ebd., 72.

105 Hoffmann: Die Serapionsbrüder, Bd. 2, 361.

106 In Théophile Gautiers spätem Roman Spirite (1865) wird der Protagonist, der junge Dandy Guy de Malivert, zum schriftstellerischen Medium, das unter dem Diktat eines verliebten weiblichen Geists ganze Kapitel des Romans niederschreibt. Zahlreiche Anspielungen auf den Somnambulismus machen klar, dass es sich hier um einen frühen Versuch handelt, die Autonomie einer unkontrollierbaren ‚inneren Stimme‘ als kreative Kraft zu etablieren: „Depuis longtemps déjà la lampe s’était éteinte, faute d’huile, et Malivert, comme les somnambules qui n’ont pas besoin de lumière extérieure, écrivait toujours.“ (Gautier: Spirite, 112). Und wenn Malivert sich schließlich fragt: „Dois-je servir moi-même de secrétaire à l’esprit, être mon propre medium“ (ebd., 83), antizipiert er bereits gewisse Formulierungen, die André Breton 1922 in seinem Essay

ginationstheorien des Symbolismus und des Surrealismus reicht, in denen das Unbewusste als immanente Schöpferkraft die zentrale Rolle übernimmt. Mesmers Magnetismus bietet dabei – gewissermaßen als transitorische Säkularisationsfigur während der Übergangsphase vom transzendenten Genius/Geniebegriff des späten 18. Jahrhunderts zur immanenten (surrealistischen und psychoanalytischen) Kreativitätstheorie des frühen 20. Jahrhunderts – ein sehr einfaches Modell der Verbundenheit zwischen Ich und Welt, das die Frage nach den Ursprüngen der Kreativität zumindest ansatzweise beantwortet. Jürgen Barkhoff bringt diesen Umstand auf die folgende knappe, aber treffende Formulierung:

> Die deutschen Romantiker nutzen in der variantenreichen Parallelführung der magnetischen mit der ästhetischen Einbildungskraft das Motiv zur autopoetologischen Reflexion des künstlerischen Prozesses und seiner Wirkungen und zogen damit das Thema in den selbstreflexiven Gestus romantischer Dichtung ein.[107]

Man sollte an dieser Stelle allerdings nicht dem Fehlschluss erliegen, Mesmers Magnetismus sei tatsächlich eine wesentliche *Quelle* frühromantischer Poetologie, vielmehr werden durch Mesmers Modell gewisse der romantischen Naturphilosophie bereits inhärente Ideen und Impulse auf besonders plastische und bildhafte Weise gedanklich fassbar und ästhetisch darstellbar. Frühromantische Poetologie und mesmeristische Naturtheorie sind also nicht kausal auf einander zu beziehen, sondern als zeitgenössische Kontextphänomene zu verstehen, die – zumindest an zentralen Punkten – zum selben, übergeordneten Paradigma gehören.

Bei dieser Entkoppelung der Kreativität aus religiösen Kontexten hin zu einer zunehmenden ‚Verkörperlichung‘ der Einbildungskraft lassen sich als Eckpunkte der Entwicklung[108] auf der einen Seite die noch religiös getönten Inspirationslehren des 18. Jahrhunderts ausmachen, auf der anderen hingegen stark psycho-

---

Entrée des médiums als Grundprinzipien einer quasi-mediumistischen ‚écriture automatique‘ etablieren wird. Vgl. dazu Méheust : Sous le magnétisme und Hilke: L'écriture, 61–69.

107 Barkhoff: Literarische Karriere, 47. Die metapoetische Grundidee, Mesmers magnetischen ‚Baquet‘ als Quelle dichterischer Inspiration zu betrachten, findet ihre klarste Artikulation in Jacques Delliles Versdichtung Imagination (1806).

108 Es gibt freilich auch gegenläufige Phänomene, die dieser ideengeschichtlichen Evolutionslinie widersprechen. So ist Jean Pauls Spiritualisierung des Ätherleibs im Gegensatz zu Mesmers „Allfluth“ bar jeder handfesten Materialität. In Jean Pauls Version des Magnetismus tritt dieser in seinem „lebenslangen Kampf gegen die rationalistische Reduktion der Innenräume des Subjekts und die Entzauberung der Welt in den Jahren seit 1813 zunehmend an die Seite seines ästhetischen Programms der Beseelung der Welt.“ (Barkhoff: Magnetische Fiktionen, 138). Barkhoff bezieht sich vor allem auf Jean Pauls Muthmassungen über einige Wunder des organischen Magnetismus von 1813.

logisierte bzw. somatisierte Poetiken und Kreativitätslehren wie Sigmund Freuds Theorie der dichterischen Phantasie als Tagträumerei und „Befreiung von Spannungen in unserer Seele“[109] oder André Bretons surrealistische ‚écriture automatique‘, in der sich via hypnotischer Trance die Kräfte und Energien des Körpers, seine unbewussten Triebe und Impulse frei und unzensiert artikulieren. Auffallend bei dieser ideengeschichtlichen Evolution zwischen der Mitte des 18. und dem Anfang des 20. Jahrhunderts die Mittelstellung des Magnetismus, insbesondere desjenigen Puységurscher Prägung.[110] Vor diesem Hintergrund erscheint es sodann nur konsequent, wenn ab 1813 in Frankreich mit Abbé José Custódio Faria[111] eine neue Strömung des Puységurschen Mesmerismus, der so genannte ‚Imaginationismus‘, von seinen Anhängern als Alternative zum fluidalen und somnambulistischen Magnetismus propagiert wird. Die Psyche des Patienten wird nun nicht mehr durch den somnambulistischen ‚Rapport‘, sondern allein über dessen eigene Vorstellungskraft beeinflusst und reguliert.[112]

Die zunehmende ‚Psychologisierung‘ des Mesmerismus,[113] der in der Spätromantik eines Justinus Kerner[114] oder Carl Gustav Carus[115] ins vitalistische Paradigma mündet, zu dem um die Jahrhundertwende dann nicht nur die so genannte ‚Lebensphilosophie‘ eines Henri Bergson, Hans Driesch oder Ludwig Klages zu zählen wäre, sondern auch die Libidotheorie Sigmund Freuds sowie andere dem monistischen Panpsychismus um 1900 zugehörige Strömungen,[116] spiegelt sich in der Literatur des Fin de Siècle sowohl als motivisch-metaphorischer wie auch als produktionsästhetischer Bezug. So wird in André Bretons und Philippe Soupaults Sammlung Les champs magnétiques von 1919, den ersten mit der Methode

---

109 Vgl. Freud: Der Dichter, 179.

110 Andreas Reckwitz beschreibt diesen Prozess einer „Psychologisierung der Kreativität“ als Übergang „vom pathologischen Genie zur Normalisierung des Ressourcen-Selbst“ und zeigt, wie die legendäre Debatte um ‚Genie und Wahnsinn‘ im 20. Jahrhundert im Rahmen der amerikanischen ‚self growth psychology‘ von einer Theorie der kreativen Selbstverwirklichung abgelöst wird. Vgl. Reckwitz: Die Erfindung, 202–238.

111 Vgl. seine gegen Mesmer gerichtete Schrift De la cause du sommeil lucide von 1813.

112 Vgl. Méheust: Sous le magnétisme,38.

113 Wie aus gewissen Annahmen des Mesmerismus das Konzept eines kreativen Unbewussten entsteht: vgl. auch Ellenberger: Discovery und Neumeyer: Magnetische Fälle.

114 Vgl. Kerner: Die Seherin von Prevorst (1829). Vgl. dazu Gruber: Die Seherin.

115 Vgl. seine Schrift Lebensmagnetismus von 1857.

116 Vgl. hierzu Fick: Sinnenwelt, besonders Kap. 2–5, 33–129. In seinem Aufsatz zum französischen Magnetismus nennt Bertrand Méheust Puységur als Urheber dieser psychofluidistisch-spiritualistischen Strömungen: „Le courant psychofluidiste sort de Puységur, et se poursuit avec [Louis-Marie-François] Tardy de Montravel, [Casimir] Chardel, [Joseph Philippe François] Deleuze, [Jules] Charpignon, [Alphonse] Teste etc. et va jusqu’à [Jean] Rouxel, à la fin du siècle.“ (Méheust: Sous le magnétisme, 37).

der ‚écriture automatique' entstandenen Texten des Surrealismus, bereits im Titel durch das homophone ‚Champs' (= ‚Felder', d. h. Magnetfelder) bzw. ‚Chants' (= ‚Gesänge', d. h. magnetische Gesänge) eine Interdiskursivität von Magnetismus und Dichtung postuliert,[117] bei der der von Breton als „automatisme psychique pur"[118] definierte surrealistische Schreibvorgang analog zum Somnambulismus und zur Hypnose Zugang zu den tiefsten Schichten der Einbildungskraft findet: „Il s'agit de remonter aux sources de l'imagination poétique et qui plus est, de s'y tenir".[119] Als ambivalentes Narrativ, das sowohl am mechanisch-naturwissenschaftlichen wie auch am magisch-naturphilosophischen Paradigma partizipiert, fungiert der Mesmerismus also literaturgeschichtlich gewissermaßen als Missing-Link und Transfer-Stufe zwischen älteren, transzendenten und modernen, immanenten Kreativitäts- und Inspirationstheorien. Dabei ermöglicht die Offenheit oder kritisch formuliert: die theoretische Inkonsistenz und Vagheit des Mesmerismus, die für die Literatur und ihre Selbstbespiegelungen notwendigen imaginativen Freiräume.

6 Magnetismus und ‚Sympoesie'

Neben dieser Funktion als Narrativ in gewissen produktionsästhetischen Zusammenhängen ist jedoch noch ein weiterer Aspekt für die Konjunktur des Mesmerismus im frühen 19. Jahrhundert von zentraler Bedeutung: Die besonders für die Generation der Frühromantiker attraktive Analogie zwischen jener von Mesmer und seinen Anhängern postulierten, transindividuellen ‚Allfluth' und einer sich in ‚sympoetisch'-kollektiven Werken konkretisierenden, pantheistisch orientierten Poesie liefert den ‚symphilosophischen' und ‚sympoetischen' Bestrebungen der Frühromantiker[120] um die von den Brüdern Friedrich und August

---

117 In seinem Aufsatz Hysteria and Genius von 1897, den Breton zumindest über die Vermittlung von Théodore Flournoy kannte, stellt der englische Dichter und Parapsychologe Frederic William Henry Myers eine Verbindung von Spiritismus, Hysterie und Genie her, in der der kreative Automatismus eine entscheidende Rolle spielt. Vgl. Jean Starobinski: Freud; sowie: Manfred Hilke: L'écriture, 79–85 u. 101–105.

118 Breton: Manifeste, 36.

119 Ebd., 29.

120 Mit den Stichworten ‚Symphilosophie' und ‚Sympoesie' bezeichnen Friedrich Schlegel und Novalis einerseits die in den frühromantischen Netzwerken entstehenden radikaldemokratisch-kollektivistischen und weit über die um 1800 verbreitete Salonkultur hinausgehenden Lebens- und Denkgemeinschaften sowie andererseits ein Denken und Philosophieren in Analogien und transdisziplinären, universellen Wechselwirkungen. Vgl. die Analyse der frühromantischen ‚Konstellation' bei Henrich: Konstellationen.

Wilhelm Schlegel herausgegebenen Zeitschrift Athenäum gewissermaßen ein (natur-)wissenschaftliches Fundament. Die „Poësie“ nämlich sei, so schreibt Novalis am 12. Januar 1798 in einem Brief an August Wilhelm Schlegel, „von Natur aus Flüssig – allbildsam – und unbeschränkt – jeder Reiz bewegt sie nach allen Seiten – Sie ist Element des Geistes – […] Aber sie bleibt Poësie – mithin den wesentlichen Gesetzen ihrer Natur getreu – Sie wird gleichsam ein organisches Wesen – dessen ganzer Bau seine Entstehung aus dem Flüssigen, seine ursprünglich elastische Natur, seine Unbeschränktheit, seine Allfähigkeit verräth.“[121] Unter dem Stichwort „geistige Physik“ heißt es im Allgemeinen Brouillon von 1798/99 dann entsprechend:

> Unser Denken ist schlechterdings nur eine Galvanisation – eine Berührung des irdischen Geistes – der *geistigen Atmosphäre* – durch einen himmlischen, außerirdischen Geist. Alles Denken etc. ist also an sich schon eine *Sympraxis* im höheren Sinn.[122]

Mit dieser ‚Naturalisierung‘ der Poesie zu einer totalisierenden Urkraft geschieht also im Umkreis der Jenaer Frühromantik eine gedankliche Annäherung an Mesmers oder Gmelins mit ganz ähnlichen Attributen beschriebene ‚Allfluth‘ bzw. ‚Lebenskraft‘[123], deren vitalistisch-okkultistische Derivate im späten 19. Jahrhundert sodann noch stärker bestrebt sind, sämtliche physikalische und psychische Übertragungsmechanismen auf eine einzige (okkulte) Naturkraft zurückzuführen. Dies gilt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowohl für Karl Reichenbachs so genanntes ‚Od-Licht‘ sowie für diverse Strahlen- und Äther-Theorien in den okkultistischen Schriften von Carl du Prel, Gustav Theodor Fechner, Cesare Lombroso, Camille Flammarion, Hippolyte Baraduc, Helena Blavatsky oder Albert Schrenck-Notzing,[124] in denen eine – jeweils leicht variierte – aus dem belebten menschlichen Körper abstrahlende Kraft, eine „force comparable au magnétisme de l’aimant, pouvant agir sur le bois, sur la matière […] et contrebalançant pendant quelques instants l’action de la pesanteur“,[125] postuliert wird. Diese totalisierende Urkraft, hat – und das gilt für den Mesmerismus und seine ‚Baquet‘-Rituale genauso wie für die ‚Sympoesie‘ der Frühromantik – damit also nicht nur eine physikalische, sondern auch eine

121 Novalis: Schriften Bd. 4, 244ff.
122 Novalis: Werke (1981), 453.
123 Vgl. Barkhoff: Magnetische Fiktionen, 88.
124 Vgl. zum Okkultismus um 1900 auch: Haupt: Rotdunkel; Haupt: Tele-Visionen; Haupt: Strahlenmagie und Haupt: Themen & Motive.
125 Flammarion: Les forces, 110f. Der Astronom und Okkultist Camille Flammarion bezieht sich hier vor allem auf seine Versuche mit dem um 1900 weltberühmten Medium Eusapia Palladino.

eminent soziale Funktion. Wenn nämlich soziale Beziehungen ihren Ursprung auch in physikalischen Gesetzen haben, wie das z. B. Nathaniel Hawthorne in der Erzählung Ethan Brand (1852) mit seiner vom Mesmerismus inspirierten Sozialmetapher der „magnetic chaine of humanity"[126] suggeriert, dann ließe sich die Entfremdung zwischen den Individuen auch mit einer gewissermaßen ‚magnetisch aufgeladenen' Poesie überwinden. Ähnliches muss dem russischen Avantgardisten Ossip Mandelstam vorgeschwebt haben, als er 1921 – und damit simultan zum Übergang vom Dadaismus zum Surrealismus in Frankreich – das Konzept einer poetischen „Glossolalie" entwirft, das die Artikulation unbewusster Impulse mit einem revolutionären Universalismus verbindet: „Was heute vor sich geht, ist ein Phänomen der Glossolalie. In heiliger Verzückung sprechen die Dichter in den Sprachen aller Zeiten und Kulturen. Es gibt nichts Unmögliches mehr. [...] Das Verblüffende an der Glossolalie ist, daß der Sprechende die Sprache nicht kennt, in der er spricht. Er spricht eine völlig unbekannte Sprache." [127] Der „synthetische Dichter der Moderne" habe gewissermaßen die Aufgabe, Weltwissen unbewusst und intuitiv zusammen zu führen: „In ihm singen Ideen, wissenschaftliche Systeme und Staatstheorien genauso so, wie in seinen Vorgängern Nachtigallen und Rosen gesungen haben."[128]

In der Verknüpfung von solchen universalistischen und sozialutopischen Aspekten mit den bereits erwähnten rationalitätskritischen und kreativitätstheoretischen Fragestellungen liegt nun – so ließe sich diese ganz spezielle ideengeschichtliche Konstellation zusammenfassen – die besondere Attraktivität des Mesmerismus für die Literatur des frühen 19. Jahrhunderts. Erst aus dieser gedanklichen Koinzidenz erklärt sich, warum mesmeristisches Gedankengut – weit über die kolportagehafte Figur des unheimlichen Magnetiseurs hinaus – sowohl als metaphorischer Fundus wie auch als Pendant zur eigenen Poetik in den Werken der europäischen Romantik in diesem Ausmaß verbreitet und zugleich als Wegbereiter moderner Kreativitätstheorien zu verstehen ist.

126 Halliday: Science & Technology, 109. Vgl. ebd., 4. Halliday nennt eine ganze Reihe von Beispielen aus der angloamerikanischen Literatur, darunter Texte von Hawthorne, Poe und Melville, in denen Körper elektrifiziert und/oder mesmerisiert werden und dabei – metaphorisch oder real – auf soziale Verbindungen verweisen: vgl. ebd., 7f. Zu Hawthorne vgl. auch Bruns: The Magnetism.

127 Mandelstam: Wort.

128 Ebd.

7 Literaturverzeichnis

Auhuber, Friedhelm: In einem fernen dunklen Spiegel. E. T. A. Hoffmanns Poetisierung der Medizin, Opladen 1986.
—: „Hochgebietende Vernunft, mißtönen wie verstimmte Glocken." E.T.A. Hoffmann und die Psychologie seiner Zeit, Nürnberg 1996.
Barkhoff, Jürgen: Magnetische Fiktionen. Literarisierung des Mesmerismus in der Romantik, Stuttgart, Weimar 1995.
—: Die literarische Karriere des Mesmerismus in Deutschland zwischen 1800 und 1850, in: Traces du mesmérisme dans la littérature européenne du XIXe siècle. Einflüsse des Mesmerismus auf die europäische Literatur des 19. Jahrhunderts, hg. v. Ernst Leonardy, Brüssel 2001, 43–55.
—: Inszenierung, Narration, his story. Zur Wissenspoetik im Mesmerismus und in E.T.A. Hoffmanns Das Sanctus, in: Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800, hg. v. Gabriele Brandstetter/Gerhard Neumann, Würzburg 2004, 91–122.
Benjamin, Walter: Berliner Kindheit um Neunzehnhundert, in: Gesammelte Schriften. (4/1) hg. v. Tillman Rexroth, Frankfurt a. M. 1991, 235–304.
Benz, Ernst: Swedenborg und Lavater. Über die Grundlagen der Physiognomik, in: Vision und Offenbarung. Gesammelte Swedenborg-Aufsätze, hg. v. Ernst Benz, Zürich [1938] 1979, 207–267.
Bierbrod, Johannes: Naturwissenschaft und Ästhetik 1750–1810, Würzburg 2000.
Birell, Gordon: Kleist's ‚St. Cecilia' and the Power of Electricity, in: The German Quaterly 62/1989, 72–84.
Blasberg, Cornelia: Werkstatt am „Strom" oder: Das Dädalus-Syndrom. Produktionsphantasien im Göttinger Hain, in: Kunst, Zeugung, Geburt. Theorien und Metaphern ästhetischer Produktion in der Neuzeit, hg. v. Christian Begemann/David E. Wellbery, Freiburg i. Br. 2002, 151–175.
Blamberger, Günter: Das Geheimnis des Schöpferischen oder: Ingenium est ineffabile. Studien zur Literaturgeschichte der Kreativität zwischen Goethezeit und Moderne, Stuttgart 1991.
Blondel, Christine et al. (Hgg.): Le corps humain et l'électricité. Perspectives historiques, XVIIIe-XXe siècles = The human body and electricity. Historical perspectives, 18th–20th Century, Paris 2010.
Böhme, Hartmut: Was ist und zu welchem Ende studieren wir die prometheische Kultur? in: Prometheische Kultur. Wo kommen unsere Energien her? hg. v. Claus Leggewie/Ursula Renner/Peter Risthaus, München 2013, 23–43.
Borck, Cornelius: Fühlfäden und Fangarme. Metaphern des Organischen als Dispositiv der Hirnforschung, in: Ecce Cortex. Beiträge zur Geschichte des modernen Gehirns, hg. v. Michael Hagner, Göttingen 1999, 144–176.
Brandstetter, Gabriele/Gerhard Neumann (Hgg.): Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800, Würzburg 2004.
Breidbach, Olaf: Schellings spekulative Physik, in: Physik um 1800. Kunst, Wissenschaft oder Philosophie? hg. v. Olaf Breidbach/Roswitha Burwick, München 2012, 223–253.
Breton, André/Soupault, Philippe: Les champs magnétiques, Paris [1919] 1971.
Breton, André: Manifeste du surréalisme, in: Manifestes du surréalisme, Paris [1924] 2004, 13–60.
Bronfen, Elisabeth: Das verknotete Subjekt. Hysterie in der Moderne, Berlin 1998.

Brucke, Martin: Magnetiseure. Die windige Karriere einer literarischen Figur, Freiburg i. Br. 2002.
Bruns, Valborg R.: The Magnetism of Nathaniel Hawthorne's „Magnetic Chain of Humanity", University of Puget Sound, 1974.
Carus, Carl-Gustav: Über Lebensmagnetismus und über die magischen Wirkungen überhaupt, Andechs [1857] 1986.
—: Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele, Leipzig [1846] o.J.
Castex, Pierre-Georges: Le conte fantastique en France de Nodier à Maupassant, Paris 1951.
Didi-Huberman, Georges: Invention de l'hystérie: Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière, 5. Aufl. Paris 2012.
Edelman, Nicole: Les métamorphoses de l'hystérie. Du début du XIXe siècle à la Grande Guerre, Paris 2003.
—: Histoire sommaire de la maladie et du somnambulisme de Lady Lincoln, Paris 2009.
Ellenberger, Henri F.: Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry, New York 1970 (deutsche Übersetzung: Die Entdeckung des Unbewussten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung, aus dem Amerikanischen von Gudrun Theusner-Stampa, 3. Aufl. Zürich 2006).
Feldt, Heinrich: Vorstellungen von physikalischer und psychischer Energie zur Zeit Memers, in: Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus hg. v. Heinz Schott, Stuttgart 1985, 31–43.
Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Zweite verbesserte Ausgabe 1802, in: Fichtes Werke, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. 1, Berlin 1971, 83–328.
Fick, Monika: Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende, Tübingen 1993.
Flammarion, Camille: Les forces naturelles inconnus, Paris 1907.
Freud, Sigmund: Der Dichter und das Phantasieren, in: Studienausgabe, Bd. 10: Bildende Kunst und Literatur, Frankfurt a. M. [1908] 2000, 169–179.
—: Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides) (1911), in: Studienausgabe, Bd. 7: Zwang Paranoia und Perversion. Frankfurt a. M. 2000, 133–203.
Gamper, Michael: Elektro-Poetologie. Fiktionen der Elektrizität 1740–1870, Göttingen 2009.
Gruber, Bettina: Die Seherin von Prevorst. Romantischer Okkultismus als Religion, Wissenschaft und Literatur, Paderborn et al. 2000.
Gusdorf, Georges: Le romantisme. Bd. 2: L'homme et la nature, Paris 1993.
Hädrich, Aurélie: Die Anthropologie E.T.A. Hoffmanns und ihre Rezeption in der europäischen Literatur im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2001.
Halliday, Sam: Science and Technology in the age of Hawthorne, Melville, Twain, and James. Thinking and writing electricity, New York 2008.
Hamann, Johann Georg: Aesthetica in nuce, in: Schriften zur Sprache, Frankfurt a. M. [1760] 1967, 107–127.
Haupt, Sabine: Rotdunkel. Vom Ektoplasma zur Aura. Fotografie und Okkultismus bei Thomas Mann und Walter Benjamin, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 4/2001, 540–570.
—: Erzählrhythmus im Zeichen von Wiederholung, Analogie und „idée fixe": E.T.A. Hoffmann und seine Nachfolger in der französischen, russischen und angloamerikanischen Literatur, in: Colloquium Helveticum 32/2001, 93–123.

—: „Es kehret alles wieder“. Zur Poetik literarischer Wiederholungen in der deutschen Romantik und Restaurationszeit: Tieck, Hoffmann, Eichendorff, Würzburg 2002.
—: Tele-Visionen und Optogramme. Fantastische Optik zwischen Voyeurismus, Wunderglauben und Kriminalistik, in: Colloquium Helveticum 33/2002, 299–321.
—: L'image fantôme. Prolegomena zur Geschichte eines Motivs zwischen Literatur, Fotografie und Film, in: Zeitenwende – Die Germanistik auf dem Weg vom 20. ins 21. Jahrhundert. Akten des X. Internationalen Germanistenkongresses Wien 2000. Bd. 10: Medien und Literatur, hg. v. Peter Wiesinger, Bern et al. 2003, 367–373.
—: Reflets mortels. Un motif au carrefour des arts et des médias: Hoffmann, Poe, Maupassant, Brioussov, Pirandello, Benjamin, in: Miroirs – Reflets. Esthétiques de la duplicité, hg. v. Pierre André Bloch/Peter Schnyder, Strasbourg 2003, 35–53.
—: „Strahlenmagie“. Texte des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts zwischen Okkultismus und Science-Fiction. Ein diskursanalytisch-komparatistischer Überblick, in: Gespenster. Erscheinungen, Medien, Theorien, hg. v. Moritz Baßler/Martina Wagner-Egelhaaf/Bettina Gruber, Würzburg 2005, 153–176.
—: „Traumkino“. Die Visualisierung von Gedanken. Zur Intermedialität von Neurologie, optischen Medien und Literatur, in: Das Unsichtbare sehen. Bildzauber, optische Medien und Literatur, hg. v. Sabine Haupt/Ulrich Stadler, Zürich 2006, 87–125.
—: Jettatori und Medusen. Von bösen Blicken, tödlichen Pinseln und gefräßigen Kameras. Eine intermediale Motivgeschichte, in: Transmedialität. Zur Ästhetik paraliterarischer Verfahren, hg. v. Urs Meyer/Roberto Simanowski/Christoph Zeller, Göttingen 2006, 152–184.
—: Schöpfung, Magie, Kunst und Technik: Zur Herstellung menschlicher Simulacren in und mittels Literatur, in: Das Double. Wolfenbüttler Forschungen, hg. v. Victor Stoichita, Wiesbaden 2006, 165–196.
—: Themen und Motive des Fin de Siècle im europäischen Umfeld, in: Handbuch Fin de Siècle, hg. v. Sabine Haupt/Stefan Bodo Würffel, Stuttgart 2008, 138–158.
—: Licht- und Welt-Äther. Literarische Gedankenspiele zwischen Mythologie, Naturwissenschaft, Okkultismus, Medientheorie und Ästhetik, in: Akten des XI Internationalen Germanistenkongresses Paris 2005 (Bd. 7), hg. v. Jean-Marie Valentin et al., Bern et al. 2008, 351–358.
— : La sombra en la literatura moderna. Un pequeño panorama, in: Para una historia cultural de la sombra, hg. v. Victor I. Stoichita, Madrid 2010, 59–102.
—: Die Metropole am Schnittpunkt von „Form“ und „Leben“, in: Metropolen der Avantgarde – Métropoles des avant-gardes, hg. v. Thomas Hunkeler/Edith Kunz, Bern et al. 2010, 217–230.
—: Pygmalions Erben. Spätromantische Kunst- und Medientheorie, in: Visuelle Evidenz. Fotografie im Reflex von Literatur und Film, hg. v. Sabina Becker/Barbara Korte, Berlin/New York 2011, 39–53.
Henrich, Dieter: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795), Stuttgart 1991.
Hilke, Manfred: L'écriture automatique. Das Verhältnis von Surrealismus und Parapsychologie in der Lyrik André Bretons, Frankfurt a. M. et al. 2002.
Hochadel, Oliver: Öffentliche Wissenschaft. Elektrizität in der deutschen Aufklärung, Göttingen 2003.
Hoffmann, E.T.A.: Lebensansichten des Katers Murr, nebst fragmentarischer Biographie des Kapellmeisters Johannes Kreisler, Frankfurt a. M. 1976.
—: Das öde Haus, in: Nachtstücke, Stuttgart 1990, 159–194.

—: Der Sandmann, Stuttgart 1991.
—: Die Serapionsbrüder (4. Bde.) Frankfurt a. M. 1983.
—: Die Automate, in: Die Serapionsbrüder Bd. 2, Frankfurt a. M. 1983, 433–468.
—: Die Brautwahl, in: Die Serapionsbrüder Bd. 3, Frankfurt a. M. 1983, 700–788.
Holtus, Günter: Die Rezeption E.T.A. Hoffmanns in Frankreich. Untersuchungen zu den Übersetzungen von A.v. Loeve-Veimars, in: Mitteilungen der E.T.A. Hoffmann-Gesellschaft 1981/27, 28–54.
Hübener, Andrea: Kreisler in Frankreich: E.T.A. Hoffmann und die französischen Romantiker (Gautier, Nerval, Balzac, Delacroix, Berlioz), Heidelberg 2004.
Jamin, Marie-France. Quelques emprunts possibles de Balzac à Hoffmann, in: L'année balzacienne 1970, 59–75.
Jean Paul: Selina oder über die Unsterblichkeit der Seele (1823), in: Sämtliche Werke. Abteilung I. Sechster Band. Schmelzles Reise nach Flätz. Dr. Katzenbergers Badereise. Leben Fibels. Der Komet. Selberlebensbeschreibung. Selina, hg. v. Norbert Miller, Darmstadt 2000, 1105–1236.
Juden, Brian: Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français: (1800–1855). Nouvelle édition avec une présentation de l'auteur et un supplément bibliographique, Genf/Paris 1984.
Kerner, Justinus: Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere. Mitgetheilt von Justinus Kerner, überarb. Neuaufl. Stuttgart/Tübingen [1829] 2012.
Kerner, Justinus: Franz Anton Mesmer aus Schwaben, Entdecker des thierischen Magnetismus, Frankfurt 1856.
Klein, Ute: Die produktive Rezeption E.T.A. Hoffmanns in Frankreich, Frankfurt a. M. 2000.
Kleist, Heinrich von: Das Käthchen von Heilbronn (1810), in: Sämtliche Werke und Briefe (Bd. 1) hg. v. Helmut Sembdner, Darmstadt 1993, 429–531.
Kleßmann, Eckart: E.T.A. Hoffmann oder die Tiefe zwischen Stern und Erde. Eine Biographie, Frankfurt a. M. [1988] 1995.
Köhler, Ingeborg: Ein Wegbereiter Hoffmanns in Frankreich. Der Doktor Koreff, in: Mitteilungen der E.T.A. Hoffmann-Gesellschaft, 26/1980, 69–72.
Kohlenbach, Margarete: Ansichten von der Nachtseite der Romantik. Zur Bedeutung des animalischen Magnetismus bei E.T.A. Hoffmann, in: Die deutsche literarische Romantik und die Wissenschaften, hg. v. Nicholas Saul, München 1991, 209–233.
Koschorke, Albrecht: Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts, München 1999.
—: Poiesis des Leibes. Johann Christian Reils romantische Medizin, in: Romantische Wissenspoetik. Die Künste und die Wissenschaften um 1800, hg. v. Gabriele Brandstetter/Gerhard Neumann, Würzburg 2004, 259–272.
Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1995.
Kremer, Detlef: Romantik. Lehrbuch Germanistik, 3. aktualisierte Aufl. Stuttgart 2007.
—(Hg.): E.T.A. Hoffmann. Leben, Werk, Wirkung, 2. erw. Aufl. Berlin 2010.
Lavater, Johann Caspar: Physiognomische Fragmente, Stuttgart [1775] 1984.
Leonardy, Ernst et al. (Hg.): Traces du mesmérisme dans la littérature européenne du XIXe siècle. Einflüsse des Mesmerismus auf die europäische Literatur des 19. Jahrhunderts, Brüssel 2001.

Lütkehaus, Ludger (Hg.): Dieses wahre innere Afrika. Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud, Gießen 2005.
Mandelstam, Ossip: Das Wort und die Kultur, in: Über den Gesprächspartner. Gesammelte Essays 1913–1924, 2. Aufl. Frankfurt a. M. [1921] 2010, 82–88.
Martin, Marietta: Le Docteur Koreff (1783–1851), Paris 1925.
Meheust, Bertrand: Sous le magnétisme des romanciers, le magnétisme réel, in: Traces du mesmérisme dans la littérature européenne du XIXe siècle. Einflüsse des Mesmerismus auf die europäische Literatur des 19. Jahrhunderts, hg. v. Ernst Leonardy et al., Brüssel 2001, 35–42.
— et al.: Entrée des médiums. Spiritisme et art d'Hugo à Breton [Ausstellungskatalog], Paris 2010.
Mesmer, Franz Anton: Abhandlung über die Entdeckung des thierischen Magnetismus, Karlsruhe 1781.
—: Mesmerismus. Oder System der Wechselwirkungen, Theorie und Anwendung des thierischen Magnetismus als allgemeine Heilkunde zur Erhaltung des Menschen, Berlin 1814.
Montiel, Luis: Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania romántica, Madrid 2008.
Müller, Götz: Die Literarisierung des Mesmerismus in Jean Pauls Roman „Der Komet", in: Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus, hg. v. Heinz Schott, Stuttgart 1985, 185–199.
Müller, Johannes: Ueber die phantastischen Gesichtserscheinungen. Eine physiologische Untersuchung mit einer physiologischen Urkunde des Aristoteles über den Traum, Photomechnischer Nachdruck der Ausgabe Koblenz 1826, München 1967.
Neumeyer, Harald: Magnetische Fälle um 1800. Experimenten-Schriften-Kultur zur Produktion eines Unbewußten, in: Literarische Experimentalkulturen. Poetologien des Experiments im 19. Jahrhundert, hg. v. Marcus Krause/Nicolas Pethes, Würzburg 2005, 251–285.
Novalis [Friedrich v. Hardenberg]: Schriften. Bd. 4: Tagebücher, Briefwechsel, zeitgenössische Zeugnisse, hg. v. Richard Samuel/Hans-Joachim Mähl/Gerhard Schulz, Stuttgart 1975.
—: Novalis Werke, hg. von Gerhard Schulz, zweite neubearbeitete Aufl. München 1981.
Obermeit, Werner: Das unsichtbare Ding, das Seele heisst. Die Entdeckung der Psyche im bürgerlichen Zeitalter, Frankfurt a. M. 1980.
Payr, Bernhard: Théophile Gautier und E.T.A. Hoffmann. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der europäischen Romantik, Berlin 1932.
Pope, Alexander: Essay on Criticism (1711), in: English Critical Essays. Sixteenth, Seventeenth and Eigthteenth Centuries, Edmund D. Jones, London [1922] 1975, 208–227.
Reckwitz, Andreas: Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung, Berlin 2012.
Reuchlein, Georg: Bürgerliche Gesellschaft, Psychiatrie und Literatur. Zur Entwicklung der Wahnsinnsthematik in der deutschen Literatur des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts, München 1986.
Rimbaud, Arthur: Lettre à Paul Demeney du 15 mai 1871, in: Poésis complètes, Paris 1998 146–156.
Rigoli, Juan: Lire et délire. Aliénisme, rhétorique et littérature en France aus XIXe, Paris 2001.
—: „Das lebendige Bild des Geistes", in: Das Unsichtbare sehen. Bildzauber, optische Medien und Literatur, Sabine Haupt/Ulrich Stadler, Zürich 2006, 55–85.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Einleitung zu einem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder: Ueber den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft, Jena/Leipzig 1799.
Schneider, Ulf-Michael: Propheten der Goethezeit. Sprache, Literatur und Wirkung der Inspirierten, Göttingen 1995.

Schmidt, Jochen: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945, 2 Bde., 2. Aufl. Darmstadt 1988.
Schott, Heinz (Hg.): Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus. Stuttgart 1985.
—: Die Strahlen des Unbewußten – Von Mesmer zu Freud, in: Franz Anton Mesmer und der Mesmerismus, hg. v. Gereon Wolters, Konstanz 1988, 55–70.
—: Zum Begriff des Seelenorgans bei Johann Christian Reil (1759–1813), in: Gehirn, Nerven, Seele. Anatomie und Physiologie im Umfeld S. Th. Soemmerings, hg. v. Gunter Mann/ Franz Dumont, Stuttgart/New York 1988, 183–210.
Schreber, Daniel Paul: Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken. Mit Aufsätzen von Franz Baumayer, einem Vorwort, einem Materialanhang und sechs Abbildungen, hg. v. Peter Heiligenthal/Reinhard Volk, Frankfurt a. M. [1903] 1985.
Schubert, Gotthilf Heinrich: Die Symbolik des Traums. Bamberg 1814.
—: Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften. Dresden 1808 (Neuaufl.: Darmstadt 1967).
—: Die Geschichte der Seele (Bd. 1), Stuttgart/Tübingen 1830.
Segebrecht, Wulf: Krankheit und Gesellschaft. Zu E.T.A. Hoffmans Rezeption der Bamberger Medizin, in: Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposion, hg. v. Richard Brinkmann Stuttgart 1978, 267–290. Wiederabdruck in: ders.: Heterogenität und Integration. Studien zu Leben, Werk und Wirkung E.T.A. Hoffmanns, Frankfurt a. M. 1996.
Shelley, Mary W.: Frankenstein or The Modern Prometheus, London 1994.
Stadler, Ulrich: „Ich lehre nicht, ich erzähle". Über den Analogiegebrauch im Umkreis der Romantik, in: Athäneum 3/1993, 83–105.
Starobinski, Jean: Freud, Breton, Myers, in: La relation critique hg. v. ders., Paris [1968] 1970, 320–341.
— : Action et réaction. Vie et aventures d'un couple, Paris 1999.
Stockinger, Ludwig: Die Auseinandersetzung der Romantiker mit der Aufklärung, in: Romantik-Handbuch. Zeit, literarische Formen, Künste und Wissenschaften, romantische Lebensläufe, hg. v. Helmut Schanze, Stuttgart 1994, 79–105.
Sucher, Paul: Les sources du merveilleux chez E.T.A. Hoffmann. Paris 1912.
Teichmann, Elizabeth: La fortune d'Hoffmann en France. Genf/Paris 1961.
Tap, Patricia: E.T.A. Hoffmann und die Faszination romantischer Medizin. Düsseldorf 1996.
Villiers de l'Isle Adam [Auguste de]: L'Ève future. Paris 1993.
Wanuffel, Lucie: Présence d'Hoffmann dans les oeuvres de Balzac (1829–1825), in: L'année balzacienne, 1970, 45–56.
Weber, Heiko: J.W. Ritter und J. Webers Zeitschrift „Der Galvanismus", in: Naturwissenschaften um 1800. Wissenskultur in Jena-Weimar, hg. v. Olaf Breidbach/Paul Ziche, Weimar 2001, 216–247.
Weder, Katharine: Kleists magnetische Poesie. Experimente des Mesmerismus, Göttingen 2008.
Wiesing, Urban: Kunst oder Wissenschaft? Konzeptionen der Medizin in der deutschen Romantik, Stuttgart 1995.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Karl Baier

Karl Baier ist Professor für Religionswissenschaft an der Universität Wien. Forschungsinteressen: religiöse Bewegungen im 19. und 20. Jahrhundert, Mesmerismus, Okkultismus, Psychedelik, moderner Yoga. Letzte wichtige Publikationen: Meditation und Moderne, Würzburg 2009; Text und Mystik. Zum Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis (hg. mit Regina Polak und Ludger Schwienhorst-Schönberger), Wien 2013.

Johannes Dillinger

Johannes Dillinger, Prof. Dr., Historiker in Mainz und Oxford, Geschichte der Neuzeit und Regionalgeschichte. Seine Forschungsschwerpunkte: Ständewesen, Alltagsreligion, Magie, politische Kriminalität. Publikationen: Magical Treasure Hunting in Europe and North America. A History, Basingstoke 2012; „Evil People“. A Comparative Study of Witch-Hunts in Swabian Austria and the Electorate of Trier, Charlottesville 2009.

Nicole Edelman

Nicole Edelman, Dr., ist Maître de conférences honoraires in Zeitgeschichte an der Université Paris Ouest Nanterre, HAR. Ihr Tätigkeitsbereich umfasst die zuweilen als „Esoterik“ betitelten Gebiete außerhalb hegemonialer Traditionen; Schwerpunkte sind die Geschichte der Psychiatrie, Psychologie und Psychoanalyse des 19. Jahrhunderts, insbesondere der damalige medizinische Blick auf magnetischen Somnambulismus, Hypnose, Trance und andere veränderte Bewusstseinszustände. Publikationen: Histoire de la voyance et du paranormal (XVIIIe à nos jours), Paris 2006; Histoire de la maladie et du somnambulisme de Lady Lincoln (hg. mit Luis Montiel und Jean Pierre Peter), Paris 2009.

Stephanie Gripentrog

Stephanie Gripentrog, Dr. phil. des., ist Koordinatorin des Doktoratsprogramms Religionswissenschaft Basel – Zürich an der Universität Basel. Ihre Forschungsinteressen: Geschichte des Religionsbegriffs und der Religionswissenschaft, Geschichte der Psychologie und Religionspsychologie im 19. und 20. Jahrhundert; Geschichte von Okkultismus, Spiritismus, Magie und Satanismus im 19. und 20. Jahrhundert; Politik und Religion im Nahen Osten in der Neueren und Neuesten Geschichte. Publikationen: Religiöse Dimensionen der Staatsgründungen Israels und der Türkei. Zur narrativen Konstruktion kollektiver Identität, in: Johannsen, Dirk; Brahier, Gabriela (Hg.): Konstruktionsgeschichten, Würzburg 2013, S. 231–249; in Vorbereitung: Anormalitätsdiskurse. ‚Psychologie‘ und ‚Religion‘ in der europäischen Religionsgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, Würzburg 2015.

Tilman Hannemann

Tilman Hannemann, Dr. phil., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik, Arbeitsgebiet Geschichte und Theologien des Christentums an der Universität Bremen. Dissertation 2002 mit einer Studie über „Recht und Religion in der Großen Kabylei (18.–19. Jahrhundert). Zu rechtskulturellen Wandlungsprozessen im tribalen Gewohnheitsrecht“ (Dissertation Universität Bremen, Bremen 2002); Veröffentlichungen zur Rechts- und Religionsgeschichte des Maghreb und Lokaler Religionsgeschichte in Deutschland (Die Bremer Magnetiseure. Ein Traum der Aufklärung, Bremen 2007); zur Zeit Habilitationsprojekt zu religiösem Wandel in der Aufklärung.

Sabine Haupt
Sabine Haupt ist Professorin an der Universität Freiburg sowie Lehr- und Forschungsrätin für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft. Nach ihrem Studium der Theaterwissenschaften, Germanistik und Philosophie in München und Genf unterrichtete sie an den Universitäten Genf, Lausanne, Basel, Bern und Freiburg. Sie ist außerdem als Journalistin und Schriftstellerin tätig. Wichtigste Publikationen der letzten Jahre: Fin de Siècle-Handbuch (mit Stefan Bodo Würffel) Stuttgart 2008; Hg.: Tertium Datur! Formen und Facetten interkultureller Hybridität. Formes et facettes d'hybridité interculturelle, Berlin et al. 2014.

Christian Kassung
Christian Kassung ist Professor für Kulturtechniken und Wissensgeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin. Seine Forschungsinteressen sind Wissens- und Kulturgeschichte mit Schwerpunkt 19. Jahrhundert sowie Geschichte und Praxis technischer Medien. Jüngste Publikationen: Kulturtechniken der Synchronisation (hg. mit Thomas Macho), München 2013; Bildtelegraphie. Eine Mediengeschichte in Patenten (1840–1930) (hg. mit Albert Kümmel-Schnur), Bielefeld 2012.

Martina Neumeyer
Martina Neumeyer, Dr., ist Leiterin der Görres-Forschungsstelle an Katholischen Universität Eichstätt und Koordinatorin beim Elitemasterstudiengang „Aisthesis". Studium der Romanistik und Geschichte in Eichstätt, Paris und Pisa; Veröffentlichungen zu Menschenbildern des Mittelalters (Hg.: Mittelalterliche Menschenbilder, Regensburg/Pustet 2000) und der Moderne (Hg.: Das frühe 20. Jahrhundert. Wege in die Moderne, Regenburg/Pustet 1997).

Friedemann Stengel
Friedemann Stengel, PD Dr., Vertretungsprofessor für Kirchengeschichte an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und Mitarbeiter des dortigen Interdisziplinären Zentrums für die Erforschung der Aufklärung (IZEA). Forschungsschwerpunkte: Kirchen- und Kulturgeschichte der frühen Reformationszeit, Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts, Kirchliche Zeitgeschichte, Diskurstheorie und Historiographie. Letzte wichtige Veröffentlichungen: Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts, Tübingen 2011; Lebensgeister – Nervensaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten, in: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne, hg. von Monika Neugebauer-Wölk, Renko Geffarth und Markus Meumann, Berlin/Boston 2013, 340–377.

Maren Sziede
Maren Sziede, M.A., ist Doktorandin im Fach Religionswissenschaft an der Universität Freiburg. Ihre Forschungsinteressen liegen im Bereich der Religions- und Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts, insbesondere des Mesmerismus, sowie der Religionsästhetik. Masterarbeit 2012 zu Sinneserweiterungen im Werk und Umfeld Franz Anton Mesmers (Mesmers sechster Sinn. Überlegungen zur Geschichte von Sinneserweiterungen um 1800 zwischen Philosophie, Medizin und Religion, Masterarbeit in Religionswissenschaft an der Universität Freiburg/Schweiz, 2012).

Kathrin Utz Tremp
Kathrin Utz Tremp ist Privatdozentin für mittelalterliche Geschichte an der Universität Lausanne und wissenschaftliche Mitarbeiterin (zuständig für die Bestände des Mittelalters und der Frühen Neuzeit) im Staatsarchiv Freiburg und Dr. h. c. der theologischen Fakultät der Universität Bern. Ihre Forschungsinteressen: Kirchengeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, insbesondere Geschichte der Häresien und der Hexenverfolgungen, Geschichte der mittelalterlichen Stadt, der städtischen Gesellschaft und des Notariats. Publikationen: Von der Häresie zur Hexerei. „Wirkliche" und imaginäre Sekten im Spätmittelalter, Hannover 2008; „Fiat littera ad dictamen sapientum". Notare, Lombarden und Juden in Freiburg im Üchtland (14. Jahrhundert), Zürich/St. Gallen 2012.

Jean-Claude Wolf
Jean-Claude Wolf ist seit 1993 Professor für Ethik und politische Philosophie an der Universität Freiburg in der Schweiz. Er hat sich u. a. mit analytischer Ethik, Tierethik, Straftheorien und Themen der Philosophie der Neuzeit und Gegenwart beschäftigt. Jüngste Publikationen: Pantheismus nach der Aufklärung. Religion zwischen Häresie und Poesie (2013); Fénelon. Gedanken zur reinen Liebe (2014). In Vorbereitung: Sophia. Böhme, Baader und Solov'ev.

Helmut Zander
Helmut Zander ist Inhaber des Lehrstuhls für Vergleichende Religionsgeschichte und interreligiösen Dialog an der Universität Freiburg i. Üe. Seine Arbeitsfelder liegen in der Geschichte nichthegemonialer Gruppen und Ideen (mit einem Schwerpunkt auf der Geschichte der Anthroposophie) und in der religionskomparativen Forschung. Aktuelles wissenschaftliches Interesse: Eigenheiten der europäischen Religionsgeschichte im interreligiösen Vergleich. Publikationen: Rudolf Steiner. Die Biographie, München 2011; in Vorbereitung: Europäische Religionsgeschichte (erscheint 2015).

Namensregister

Sachregister